

دكتور محموده غرابه

مكتبة  
الدكتور القطب محمد القطب  
فييد محمد قطب وشايع محمد قطب  
المعادي

٧ أكتوبر ١٩٧٣

«أبوالحسن»

# الأشعرى

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

١٣٩٣ هـ — ١٣٧٣ م

القاهرة

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار  
الأمين العام لجمعية البحوث الإسلامية

---

الحمد لله عالم الغيب والشهادة ، وهو الحكيم الخبير ، والصلاة والسلام على سيدنا « محمد » قيس الهداية والنور ، ومناقة الهدى والعرفان ، وعلى آله وصحبه ، والداعين بدعوته ، والمتبعين سنته إلى يوم الدين .

وبعد

فإن تاريخ عصر النهضة الحديثة لعلم الكلام قد سجل للإمام « أبي الحسن الأشعري » صفحات ناصعة خالدة ، مليئة بالحركة الفكرية ، مفعمة بتيارات الصراع والمناظرة مع المذاهب الإسلامية التي واكبت ظهوره ، بل إن حلقة الصراع قد انداحت دائرتها لتشمل المذاهب الفكرية التي سبقت عصره ، وكان له مع هؤلاء وأولئك مساجلات تفخر بها صفحات التاريخ الفكري للعالم الإسلامي .

وبعد أن انتشع عن ميادين الصراع غبار المعارك ، وبدت في الأفق  
الإسلامى اتجاهات « الإمام الأشعرى » ولساته الخاصة في تعرضه  
لمشكلات الفكر الإسلامى ، والحلول التى قدمها لعلاج أدوائها  
سبيل الوصول إلى خاتمة المطاف تهدئة مواطن الصراع ، ووضع حد  
للمجاذلات التى أفلقت العالم الإسلامى ردحا طويلا من الزمان ،  
وأشاعت في الأفق جوا من التوتر المشلود .

ولعل مؤلف الكتاب الدكتور « حموده غرابه » لم يذهب بعيدا  
حينما سلط الأضواء — في دراسته هذه عن « الأشعرى » — على تلك  
الروح الوسطية السائدة لدى الإمام « الأشعرى » في معالجته لمراكز  
النزاع الحساسة في قضايا الفكر الإسلامى المعاصر ، فقد هاله أن تتشعب  
بالمسلمين الخلافات والخصومات وأن يتفرقوا شيعا وأحزابا ، كل  
أمة تعادى أختها ، فكان لابد من العلاج ، وكان هذا الأسلوب  
الوسط ، الذى انتهجه الإمام الأشعرى ليرأب به الصدع ، ويجمع  
الشمل .

ولهذا الهدف الكبير الذى آمن به الإمام « الأشعرى » نراه وقد  
تألب على عوامل يبيته الاعتزالية التى أنشأته وتغذى بليان أفكارها ،  
وصار له مذهب خاص يتميز به ، ولمسة خاصة يضع بها البلمس الشافى  
الناجع على النقط الحساسة في الصراع ، لتلتئم وتشفى ، ويتوقف مانتفثه  
من حمم ولهب .

وكتابنا الذى تقدمه اليوم للقارئ الكريم ، ضمن مطبوعات « مجمع البحوث الإسلامية » عصارة مصفاة لأفكار الإمام « الأشعرى » واتجاهاته الفكرية ، وعرض سليم لمذهبه فى مواجهة مختلف التيارات الفكرية ، والمذاهب الإسلامية التى كان لها دور فعال ومرموق فى التعرض لمشكلات علم الكلام .

وقد حرص فيه السيد المؤلف على أن يحشد فى أسلوب موجز آراء الإمام « الأشعرى » والدور الذى قامت به فى صراع الاتجاهات المذهبية الأخرى مع المقارنة والنقد ، فى دراسة متعمقة واعية .

ولئن كان للدكتور حمودة رأيه الخاص فى موقف الإمام « الأشعرى » من الإمام « ابن تيمية » فإننا نحتفظ به كراى خاص لسيادته ، تقديرًا منا للأسلوب العلمى فى العرض ، ونأمل أن يكون فيما قدمه « المجمع » من بحوث ودراسات أخرى عن الإمام الكبير « ابن تيمية » وجبات دسمة ، وأضواء كاشفة توضح حقيقة موقفه من مواطن الصراع ، وتنقى عنه ما ألحقه به أعداؤه ومناوئوه من شبه واتهامات .

والله أسأل أن يكون فى هذا الكتاب القيم نفع للمسلمين ورى لطلاب الحقيقة ، وعلى الله قصد السبيل ، ومنه الهداية والتوفيق .

دكتور محمد عبد الرحمن بيصار  
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية



## مقدمة الكتاب

يقول المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه ( تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية <sup>(١)</sup> ) : « أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . وإنا لنشهد تسابقاً في نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لاتزال إلى اليوم للمذهب الأشاعرة » فهل يلمس القارئ من هذا النص قيمة الأشعرى وأهميته على اعتبار أنه زعيم الأشعرية ومؤسسها الأول ؟ .

ومع ذلك فإن الأشعرى نفسه فيما أعتقد لم ينل ما يستحقه من عناية تتناسب مع مركزه كرائد روحى لأغلب المسلمين إلى اليوم فحياته ونشأته وكتبه ومؤلفاته وخصائصه وصفاته لانكاد تجد عنها في كتب المسلمين بل وفي كتب الأشاعرة أنفسهم إلا تنفا متفرقة كتلك التي تجدها في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان ، وكتاب الطبقات للسبكي ، وهي تنفع لانتقع غلة ولا تشفى غليلاً ، والكتاب الوحيد الذى حاول أن يكتب في ذلك كتابة مستفيضة هو كتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر وهى محاولة محمد لصاحبها ولكنها لم تنجح

---

( ١ ) ص ٢٩٥ من الكتاب المذكور .

فى إعطاء صورة علمية تحليلية عن شخصية الأشعرى ومع ذلك فالكتاب مملوء بالرؤى والبشارات والأشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمذهب العلمى .

أما مذهب الأشعرى نفسه فقد مزجه أغلب أتباعه بأرائهم ومن حاول منهم — كالشهرستانى — أن يضعه فى صورة خاصة تميزه عن رأى تلامذته وخلفائه فإنه لم يسلم من الخطأ<sup>(١)</sup> فى هذا التصوير مما كان له أسوأ الأثر فى تكوين فكرة خاطئة عن هذا المذهب فى نفس قارئه ومن تعرض لذلك من المحدثين كـ محمد عبده<sup>(٢)</sup> فى حاشيته على العقائد العبودية فإننا نجده يعمل رأيه ويستشير ذكائه فيما يجب أن يكون الأشعرى قد قاله بدلا من الرجوع إلى الأشعرى نفسه لاستيضاح رأيه وقد أدى ذلك إلى غوض مذهبه كما أدى إلى اعتقاد كثير من المسلمين قديما وحديثا أن الأشعرى عاش ومات معتزليا وأنه قد جعل كتاب (الإبانة من الحنابلة وقاية<sup>(٣)</sup>) .

فإذا تركنا المسامحين إلى المستشرقين فإننا نجد المسألة على العكس من ذلك فقد اهتم بالأشعرى ، وتعرض له بالبحث كثير منهم وذلك كـ بور ، وجولد زيهر ، وجب ، ومكدونالد وترتين ، وفنسك ، ووات ، وكلاين ، وغيرهم ، كما كتب عنه المستشرق الألمانى أشيتا

---

(١) راجع ص ١١٢ ، ١١٣ من كتابنا هذا .

(٢) راجع ص ٩٥ من هذا الكتاب .

(٣) راجع تبين كلب المفتى ص ٣٥٣ .



كتابا خاصا سماه باسمه وقد تولى جميعا فيما كتبه عنه حول شخصيته ومذهبه فنجح أغلبهم في إعطاء صورة حية عن حياته ، ولكنهم فشلوا جميعا في إعطاء صورة صادقة عن مذهبهم لأنهم حاولوا التمييز بين الأشعرى والأشاعرة ، وهذا صواب منهجى كما حاولوا الاعتماد على كتابات الأشعرى نفسه في تقرير رأيه وهو صواب منهجى أيضا ولكنهم لم يقرأوا له كل كتبه بل اقتصروا على بعضها مع اعتمادهم على كتاب ( الإبانة ) خاصة فأدى ذلك — كما قلت في غير هذا الموضع من الكتاب <sup>(١)</sup> — إلى نتائج خاطئة نأمل أن يعود الأحياء منهم إلى امتحانها من جديد بعد ظهور كتابنا هذا ، ذلك الكتاب الذى اعتمدت فيه على كل ما هو معروف للأشعرى اليوم من كتب ، كما أننى لم أهمل ما كتبه الثقات وما سطره السامعون والمستشرقون عنه ، فإذا نجح الكتاب بعد ذلك في إعطاء صورة حية وصادقة عن حياة الأشعرى نفسه وصورة دقيقة ومنظمة عن مذهبهم فقد سد بذلك فراغا فى المكتبة العربية وإذا أضاف إلى ذلك نجاحه فى إثارة الشك حول ما كتبه المستشرقون عنه من غير تعمق ولا إحاطة فقد حقق أعظم أهدافه أما إذا نجح فى تصحيح هذه الأخطاء فى نفوس معتنقيها وأبان فى وضوح كيف كان الأشعرى جديرا بشهرته ومركزه فقد حقق غايته وجاوز المأمول منه .

---

(١) راجع ص ١٣١ - ١٣٥ من هذا الكتاب .

وكل مانرجوه بعد ذلك أن يكون الكتاب نافعا للحق ومعينا على إدراكه .

والله نسأل في النهاية أن يكتب لنا جميعا التوفيق والهداية إنه سميع الدعاء ما

حموده غرابه

## الفصل الأول نشأة الفرق المختلفة في الاسلام

هل القرآن لم يأت بعقائد كما يعنى ده بور ؟ :

يقول « ده بور » فى كتابه تاريخ<sup>(١)</sup> الفلسفة فى الإسلام: « جاء القرآن للمسلمين بدين ولم يجههم بنظريات وتلقوا فيه أحكاماً ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » فإذا يعنى هذا القول فى رأيه ؟ هل يعنى أن القرآن لم يجههم بنظريات ولا عقائد مبوبة تتبع المنهج الموضوعى فى البحث أم أنه يريد أن يبنى ذلك أصلاً ؟ ..

إن كان المقصود هو المعنى الأول فسلم ، وذلك لا يضر القرآن فى شيء فإن المذاهب الأخلاقية المتنوعة التى حاولت غرس الفضيلة فى نفوس البشر على أساس عقلى منهجى قد فشلت جميعاً وفى ذلك ما يميز الأديان عنها فإن الأخيرة بمنهجها التى زاوجت فيه بين العقل والوجدان قد نجحت فى هداية البشرية وتحقيق السعادة التامة للفرد والجماعة ، وإذا كان لا يريد ذلك بل يريد أنه — أى القرآن — لم يأت بنظريات ولا عقائد أصلاً فهو واهم والرد على ذلك من القرآن نفسه .

فالقرآن يهدم التقليد ، وما بنى عليه من عقائد ضالة لأنه يعتمد على رأى الآباء والأجداد ولو « كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » .

---

( ١ ) ترجمة الأستاذ أبى ريده ص ٤٦ .

والقرآن يأمر أتباعه بقراءة الحقائق في كتاب الكون : « قل انظروا ما فى السموات والأرض » « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » بل يفتح لهم باب التساؤل والبحث : « أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون » ويلفت أذهانهم إلى أن الغاية المتمثلة فى الكون وهذا النظام البديع الذى يسيطر عليه هو دليل وجود الخالق ووحدانيته إذ لو تعددت الآلهة : « لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » وهذا يؤدى إلى الاضطراب فى السموات والأرض : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

ويضئ على الخالق من الصفات ما استلزمه فكرة الخلق من قدرة وإرادة وحياة وعلم شامل لكل شئ حتى « خاتمة الأعين وما تخفى الصدور » . ويقرر مع ذلك عناية الخالق بالعالم بعد خلقه فهو : « بمسك السموات والأرض أن تزولا » وهو يتعهد الكائنات الحية بالرزق والرعاية « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » ويخص الإنسان من بينها بالهداية التى تفتح عينه على الخير والفضيلة : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين » ويأخذ بناصره إذا جاهد فى سبيل دينه والدفاع عن معانى الخير فيه : « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد » وكتب على نفسه التوبة « للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب » ولم يوصد هذا الباب أمام أحد حتى من ارتكب جرماً كبيراً : « قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » ومع ذلك فهو مع الطغاة « الجبار المتكبر » .

والقرآن مع ذلك يقرر في وضوح فكرة البعث والخلود : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » « ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » وسوف يحاسب الناس بعد ذلك بميزان دقيق : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » ونتيجة ذلك إما أن تكون خيراً أو شراً : « فريق في الجنة وفريق في السعير » وليس ذلك بمستحيل على الخالق : « فيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة » « أوليس الذي خالق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » فهذه نظريات في الكون وخالقه وبيان للصلة بينهما ومع ذلك فهي عقائد وردت على لسان نبي قد أمر بتبليغها إلى الخلق جميعاً لاعتناقها .

#### هل يشتمل القرآن على تعارض كما يقول جريم وجولد زيهر ؟ :

ثم يقول ده بور بعد ذلك : « وقبل الرعيل الأول من المؤمنين مافي القرآن من تعارض<sup>(١)</sup> » وليس ذلك رأى ده بور من المستشرقين فحسب بل هو رأى جريم وجولد زيهر أيضاً من أن القرآن يشتمل على تعارض فعلاً وعللوا هذا التعارض بأنه راجع إلى أحوال النبي النفسية التي كانت تتغير بتغير الأدوار المختلفة في تاريخ دعوته وإن كان المسلمون قد قبلوا كل ذلك (دون أن يتساءلوا كيف ولم ) والمستشرقون في الغالب يعنون بهذا التعارض فكرة الجبر والاختيار والتشبيه والتزيه وهم يهفون من هذا التعليل إلى إنكار أن يكون القرآن من عند الله

لأنه لو كان حقاً لما تعارض فإنه من المستحيل حقاً أن يهدى الله البشر بكتاب يقرر حقائق متناقضة كما أنه من المستحيل أيضاً أن يناقض الله نفسه بنفسه ، ولكن لأن القرآن من صنع محمد ومحمد بشر يخضع للظروف وتتغير نفسه وآراؤه تبعاً لهذه الظروف فمن الممكن أن تتعارض الأفكار الواردة عنه تبعاً لهذه الفترات المختلفة في حياته فحين كان محمد في بدء دعوته أراد أن يبنى القول بالجبر حتى لا يحتج به العرب في الانصراف عن دينه فقرر الحرية الفردية وحين كان بالمدينة ودخل الناس في دين الله أفواجاً أراد أن يرد الفضل كله في إيمانهم إلى الخالق وبالتالي إلى نفسه لأنه رسول الخالق وخليفته بينهم . فهل القرآن متعارض حقاً حتى نحتاج إلى تعليله بمثل هذا التعليل الذي يسلبه قدسيته ويجعله كتاباً بشرياً ؟ .

الواقع أن القرآن لا يتعارض أو بعبارة أخرى لا يتناقض حقيقة لأن القرآن لم يقل إن الإنسان مجبر في مكان وغير مجبر في مكان آخر ، كما أنه لم يقل إن الله جوهر مجرد في مكان وليس جوهر مجرداً في مكان آخر حتى يلزم الحكم بثبوت الشيء ونفيه في وقت واحد وهو الشرط في ثبوت التناقض أو التعارض كما يعبرون ، وإنما الموجود في مشكلة الجبر والاختيار مثلاً آيات تدل على أن الله خالق كل شيء ، وآيات أخرى تثبت الحرية والإرادة للإنسان ، فهل يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً ومخيراً في وقت واحد أم أن المسألة في حقيقتها لا تعود إلى التعارض

لأن كلا من التوعين إنما يمثل حقاً لامراء فيه فالله هو الخالق لهذا الكون أسباباً وظواهر وهو الذى منح العبد مابه يفعل وما به يريد وهو الذى صرف من طريقه العقبات وأعانه على إتمام مابدأ به ، فإذا قال القرآن بعد ذلك إن الله « خالق كل شئ » فهو يصور الحقيقة أو على الأقل جانباً من الحقيقة كما أن الإنسان من ناحية أخرى له إرادته وتصميمه على عمل الفعل وهو يحس من نفسه بتلك الإرادة وهذا العزم كما أنه يحس أيضاً بأن ذلك شرط لابد منه لإبراز فعله الاختيارى إلى الوجود فإذا نسب القرآن بسبب ذلك الفعل إلى العبد فإنما يصور حقيقة أو على الأقل جانباً من الحقيقة فهما اعتباران للفعل كل منهما حق والإسلام لابد باعتباره ديناً كاملاً أن يشتمل عليهما فقد يكون هناك الرجل الذى يريد أن يتعلم بأن الأشياء جميعاً من الله فلا يجد عنراً فى ذلك بدليل الآيات التى تقرر حرية الفرد وإرادته كما أنه من كمال الدين وتعام العاطفة للإنسان بعد أن يبذل قصارى جهده فى عمل الخير أن يعود بهذا الفضل إلى الله خالقه اعترافاً بنصيبه الأكبر فى التوفيق والهداية وتيسير الأسباب ورفع العقبات ، وهذه حال يحسها الورع الذى بلغ غايته من الكمال الدينى .

وإذا صح أن محمداً كان يشيد بحرية الإرادة فى مكة ويرد كل شئ إلى الله بالمدينة فليس ذلك راجعاً إلى تغير رأيه تبعاً لتغير ظروفه مع وجود التعارض بين النصين وإنما يعود إلى إثثار أحد جانبي الحقيقة فى وقت دون وقت مع عدم التعارض أصلاً .

أما مشكلة التشبيه والتنزيه فالأمر فيها أيسر لأنه ليس في القرآن نص قاطع يفيد أن الله جسم مما يقتضى تناقضه مع نص آخر يقرر خلاف ذلك وإنما الموجود آيات قد يقتضى الذوق العربى صرفها عن الحقيقة إلى المجاز كقوله سبحانه : « والسماوات مطويات بيمينه » و« يد الله فوق أيديهم » فإن ذلك يعطى فى الذوق العربى معنى القهر والعظمة وإنما أثر القرآن هذه التعبيرات الموهمة للتشبيه لأن الدين يجب أن يراعى أحوال الناس جميعاً ولعل الأغلبية العظمى من البشر لا تستطيع أن تدرك عظمة الله إلا من خلال هذه التعبيرات فإن عقولهم الساذجة لا يمكن أن تدرك حقيقة الذات فى ثوبها المجرد وعلى ذلك فما يدعيه هؤلاء المستشرقون من تعارض فى القرآن يستدعى فى رأيهم أن يكون كتابا بشريا ليس فى الحقيقة تعارضا وإنما هو تصوير للحقيقة الأمور من جوانبها المختلفة مراعاة لحالات الناس الذين يختلفون فى الإدراك والثقافة .

وقد شهد المستشرق الإنجليزى آربرى<sup>(١)</sup> نفسه بما فى القرآن من سمو ، واعترف بأنه إنتاج معجز وفوق الطبيعة ، كما استطاع بجمعه الآيات التى تتصل بموضوع واحد تحت عنوان واحد أن يعطى أغلب عقائد الإسلام من القرآن نفسه وإذن فليس القرآن فى رأيه متعارضا كما أنه ليس خاليا من النظريات والعقائد كما يدعى ده بور وغيره ، وإن كان المستشرق آربرى مع احترامه للإسلام وإشادته بسمو كتابه لم يعترف مع الأسف العميق بمصدره .

---

( ١ ) راجع كتابه : ( القرآن الكريم . مختارات ) .



### هل حدد القرآن ميدان الدعوة بجزيرة العرب كما يزعم فنسنتك ؟ :

نحن الآن أمام مستشرق آخر قد اختار طريقا وسطا ونعني به المستشرق الهولندي فنسنتك الذى يقرر<sup>(١)</sup> أن محمدا لم يحاول يوما أن يصرف اليهود والنصارى عن دينهم إلى دينه بل اعتبر نفسه دائما واحداً من النبيين وخاتما لهم بمعنى أنه الرسول الأسمى الذى أرسله الله إلى الأميين من سكان الجزيرة العربية مع تأكيده كون كتابه « قرآنا عربيا » وحكمه « حكما عربيا » وتحديد ميدان نشاطه بما ورد فى كتابه : « وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها » .

وعلى ذلك فمن الممكن أن نقول إنه نبي — وهذا حق — ولكن ليس من الممكن أن نقول إنه مع تحديد نشاطه وتأكيد رأيه بمثل هذه الصورة كان يعتبر نفسه رسولا إلى العالم بأسره ، ثم يقول أنا لا أنكر أن هناك من الآيات ما قد يوهم امتداد بعثته إلى الناس جميعا كقوله : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا » ولكن من الممكن فهم هذه الآية فى ضوء الآيات التى نزلت معها — أى التى ذكرت آنفا — وإذا كان بعض الناس قد يفهم من أمثال قوله : « قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا » عموم الرسالة وامتداد البعثة إلى سائر أنواع البشرية فلا شك أنه يحكم بذلك على القرآن نفسه بالتناقض ، إن عموم الرسالة مستمد طبعاً من السنة ولعل أبلغ دليل على ذلك هو قصة المكتب

---

( ١ ) راجع كتابه : ( العقيدة فى الإسلام ) ص ٥ وما بعدها .

التي بعث بها محمد إلى ملوك عصره ولكن هذه القصة لا تعتمد على مصادر مقطوع بصحتها ولعلها — كما يظن البعض — أسطورة ابتكرها الخلفاء والقادة لتبرير فتوحاتهم العسكرية تبريرا دينيا .

إن القرآن وكذلك السنة لم تعط خلاصة للإسلام بها يتميز عن غيره من الأديان أو يفرق بها عن تلك الفرق الغريبة التي نشأت فيه بعد ذلك وإذا كان الإسلام يشتمل على مبدأى التوحيد والبعث فمن الواجب أن نتذكر أن اليهودية والنصرانية قد أكدت ذلك أيضا .

« فنسلك » يهدف في رأي من وراء ذلك إلى إنكار أن يكون النبي قد ادعى أنه رسول الله إلى الإنسانية جمعاء أو أن له رسالة خاصة قد جاء بها إلى النوع البشرى متميزة في مبادئها عن اليهودية أو النصرانية وأنه إذا صح أن يقال إنه نبي فهو النبي الأمي إلى الأميين من بلاد العرب أو بعبارة أخرى يصبح أن يعتبر ممثلا للأفكار اليهودية والنصرانية في البلاد العربية ، فهل حقيقة لا يوجد في القرآن دليل على عموم رسالته بل هناك ما يفيد قصرها على العرب خاصة وهل حقيقة لا يتميز الإسلام في مبادئه عن اليهودية والنصرانية ؟ .

وللإجابة عن السؤال الأول أسارع فأقرر أن قصة الكذب التي بعث بها محمد إلى ملوك عصره هي قصة صحيحة لا يتطرق إليها شك ودليل قاطع على أن محمداً كان يعتبر نفسه رسول البشرية كلها ، ولكني أسارع أيضا فأقرر تنازلي عن هذا الدليل حتى يهيئ الله لي فرصة الرد

على تلك الريب التي أحاط بها أغلب المستشرقين مثل « فنسك » ،  
« وجولد زيهر » « وجيوم »<sup>(١)</sup> سنة الرسول وماورد عنه . ولكنى ألزم  
فنسك بما يجب أن يسلم بصدقه وهو القرآن حيث أجاز كون محمد  
نبيا فان القرآن هو الكتاب المنزل عليه ومن المحال تبعا لذلك أن يكون  
كاذبا ، ففي القرآن ما يدل صراحة على عموم الدعوة إلى سائر بني  
الانسان وليس في القرآن أبداً ما يدل على تحديدها ببلاد العرب خاصة  
فكون القرآن عربيا لا ينافي أن يكون باعتبار مدلوله كتاب البشرية  
كلها فالوصف بالعربية ليس وصفا لتعاليمه ، وإنما وصف للغة التي  
نزلت بها تلك التعاليم ، وإنما نزلت باللغة العربية لأن صاحب الرسالة  
عربي والمكلفين بحمل الدعوة أولا إلى الناس جميعا هم العرب . ولم ينزل  
القرآن باللغات الأخرى لأنه ليس من الممكن عقلا أن تتعدد نسخته  
في لغات مختلفة ، لأن ذلك يقتضى أن ينزل في كل لغة يتكلم بها أى  
شعب من شعوب العالم التي لا يحصى العدد ولا يضبطها الحصر ، أما  
ماورد في تحديد ميدان نشاط النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله :  
« لتنذر أم القرى ومن حولها » فلو سلمنا بأن هذا تحديد لميدان النشاط  
فعلا لوجب على فنسك ألا يسلم أيضا بأنه رسول الله إلى العرب  
فإن مدلول « ومن حولها » عرفا لا يمكن أن يتعدى إلى اليمن مثلا وإن  
توسع في معناها حتى تشمل ما يحيط بها بعدا أو قريبا فن أين له التحديد  
ببلاد العرب فقط ، ولماذا يسلم تبعا لهذه الآية بأنه نبي العرب جميعا

---

( ١ ) راجع كتابه ( السنة في الإسلام ) .

ولا يقول تبعاً لآية أخرى أنه نبي الله إلى أقاربه فقط لأن الله قد حصر ميدان نشاطه في أهله بقوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » وإذا كان في القرآن ما يدل على عمومها فلماذا لا يسلم به فنسلك ويعتبر أمثال قوله سبحانه : « وأنذر عشيرتك الأقربين » وقوله « لتنذر أم القرى ومن حولها » تصويراً لمراحل الدعوة فقد كانت أولاً في أهل بيته ثم انتقلت إلى مكة كلها : « فاصدع بما تؤمر » ثم تعدت مكة إلى ما يحيط بها من القرى العربية الأخرى ثم تعدت بلاد العرب جميعاً بعد أن تركزت فيها إلى الناس جميعاً في سائر أنحاء المعمورة .

بني عايناً أن تقدم هذا الدليل الذي يدل على التعميم في القرآن وهو كثير . اقرأ إن شئت قول الله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » واقرأ إن شئت قول الله تعالى في صراحة قاطعة : « وأوحى إلى هذا القرآن لأندركم به ومن بلغ » بل إن شاء فنسلك فليقرأ معنى هذه الآية ليعلم أن رسول الله قد بشر بدعوته بين اليهود والنصارى أيضاً : « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير » « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير » وإذا كانت هذه الآيات التي تدل على عموم رسالته صريحة كل الصراحة وليس هناك من دليل معارض يدل على تخصيص دعوته فلماذا يدعى فنسلك أن التسليم بذلك يؤدي إلى التسليم بوقوع التناقض في كتابنا العزيز .

بقي علينا بعد ذلك أن نعرض للزعمه فنستك من أن الإسلام لم يعط خصائص ذاتيه تميزه كدين عن اليهودية والنصرانية أو عن تلك الفرق الغريبة التي نشأت في الإسلام بعد ذلك . أما موقف الإسلام بالنسبة لليهودية والنصرانية فواضح لأن الإسلام يعترف ويقرر بأنه والأديان السماوية جميعا سواء في المسائل التي تتصل بأصول الشرائع : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا . . . » ومع ذلك فالإسلام قد أعطى في هذه الأصول ما به يتميز عما يعتقده اليهود والنصارى على أنه دينهم فبالنسبة لليهود يقرر الإسلام في صراحة أن عزيزاً ليس ابناً لله : « وقالت اليهود عزيز ابن الله » والإسلام يقرر في صراحة أن « المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » وأن اليهود لم يقتلوه « بل رفعه الله إليه » على حين أن اليهود ينسبونه إلى السفاح ويعتقدون أنهم قد طهروا الأرض منه بقتله وصلبه ومن ناحية أخرى فالقرآن يقول عن مريم والدته : « إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » . فهل هذا هو رأى اليهود فيها ويكفى ما ذكرنا تدليلاً . أما موقف الإسلام من المسيحيين لا المسيحية فهو كذلك متميز أشد التميز . فعيسى ليس ابناً لله لأن الله « لم يلد ولم يولد » وليست هناك ثلاثة آلهة بل إله واحد : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد » كما نرى على أولئك الذين وحلوا بين الله وعيسى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة التي نبه الإسلام على بطلانها .

ومع ذلك فالإسلام يتميز عن اليهودية والنصرانية كدين صحيح أيضا وذلك بأركانها العملية وتعاليمه التي سائرت تطور الزمن ولاعت بن حاجة الروح وحاجة البدن مما يحمل في ثناياه البرهان القاطع على أنه دين عام خالد .

أما تلك الفرق الغربية التي نشأت في الإسلام بعد ذلك فهي فرق إسلامية قد آمنت بأصوله العامة كوجو الله وبعثة النبي وتحقيق البعث ، واختلفت بعد ذلك في مسائل لا تمت إلى هذه الأصول من حيث أحقيتها بصلة وإن كانت تمت إليها من ناحية شرح كنهها وتوضيح الصلة بينها وبين غيرها من الحقائق الأخرى التي سكت الدين عامدا عن الحديث عنها وكل إنسان له علم بالإسلام يستطيع أن يميز في تلك العقائد بين ماهو من الدين وماهو غريب عنه .

### لماذا اختلف المسلمون مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم ؟ :

بقى بعد ذلك لسائل أن يسأل قائلا إذا كان القرآن لايشتمل على آراء متعارضة وأنه يحمل في ثناياه المشعل الذي يضيء الحقائق للناس جميعا فلماذا تفرقت الأمة إلى شيع وأحزاب مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم؟ وجوابنا على ذلك أن الدين والقرآن ليس هو الذي فرق المسلمين إلى أحزاب وشيع وإنما فرقهم الدنيا فقرقوا الدين بعد ذلك أيضا ولعل من الخير أن نستعرض التاريخ في ذلك فلعله يعيننا على توضيح تلك الإجابة توضيحا تاما .

الثابت تاريخياً أن صحابة رسول الله بالرغم من الجهد الذي بذله للتوفيق بينهم والمواخاة بين قلوبهم لم يلبثوا بعد موته أن تفرقوا . أنا لا أعنى بالتمزقة تلك الخلافات البسيطة التي حصلت بينهم كالخلاف في موضوع دفنه أو الخلاف في قتال المرتدين مثلاً فقد كانت هذه الخلافات في صميمها خلافات ينية ولذلك لم تلبث أن حُلَّتْ بعد ظهور النصوص التي تصلح فاصلاً في المسألة وإنما أعنى بالخلاف ذلك الخلاف الذي قام بين المسلمين بسبب الخلاف فقد كانت تلك المسألة هي المصدر الأول والأخير في كل ما ثار بين المسلمين من خلاف أو بعبارة أخرى في تفرقهم إلى شيع وأجزاب وإذا كانت الخلافة في صميمها أمراً سياسياً وإن شئت فقل أمراً دنيوياً لا دينياً فإنه يصبح لنا أن نقول إن القرآن بنصومه لم يكن السبب في وجود هذه الفرق المختلفة وإنما كانت البواعث الدنيوية التي أخضعت الدين لهواها عقيب ذلك هي المستولة أولاً عن كل هذا .

يقول التاريخ إن الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليختاروا خليفة لرسول الله من بينهم ، وأن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة قد سارعوا إلى هذا الاجتماع ليحولوا بين الأنصار وبين ما يريدون من أمرهم ، وأخيراً وقع الخلاف بين الأنصار أنفسهم بعضهم مع بعض وبيع أبو بكر بيعة قال عنها عمر نفسه إنها كانت فلتة وقى الله المؤمنين شرها فغضب لذلك أيضاً بالإضافة إلى سعد بن عباد مرشح الأنصار للخلافة وكذلك من شايحه من قومه أهل النبي الأقربين الذي غضب لهم أيضاً

كثير من الصحابة والذين كانوا نواة لحزب الشيعة التي أوَلَتْ القرآن فيما بعد تأويلا مغاليا ووضعت الأحاديث واعتنقت من الآراء ما أصبح غريبا حقا عن الإسلام .

لقد أخلص أبو بكر لله فرضى عنه ومنحه التوفيق مدة خلافته القصيرة وأعطى عمر من نفسه ما أعجز الخلفاء من بعده على حد تعبير علي فسكنت إليه القلوب على مضض من الشيعة مدة حياته ثم كانتبيعة عثمان وللقارئ أن يلتمس المزيد من المراجع والقراءة حول هذه البيعة ليعلم كيف كادت أن تقع الفتنة بسبب الخلافة . وأخيرا هل كان قتل عثمان في الواقع عقوبة له على هذه التصرفات التي أغضبت جبهة المسلمين أم أنه قتل بدعاية المبعدين عن السلطان في عهده ويد أولئك الطامعين في الجاه والحكم والسلطان بعد موته .

إن من الخير أن نلتزم الأدب ولا نحاول أبداً أن نتعرض لهذه الفتنة إلا بقدر فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « الله في أصحابي » ولكن من واجبنا العلمي أيضا أن نتساءل لماذا خرجت عائشة على علي كرم الله وجهه وكيف جازلها وهي أم المؤمنين أن تترك جوار رسول الله لتحارب على رأس الجيش الذي يحاول القضاء على ابن عمه وزوج أحب بناته إليه ولماذا تقض طلحةبيعة على وسار في ركاب عائشة ؟ والصحابي الكريم الزبير بن العوام أى شيء كان يبغيه من الانضمام إليهم ولماذا رفض معاوية البيعة ؟ أحبا في إقرار العدالة أم تمسكا بالشام ؟



ولماذا انضم عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة إلى معاوية ؟ كل هذه أسئلة تجدها الإجابة عليها أو على معظمها في كلمة واحدة هي الحكم أو الخلافة .

ونحن لا يعيننا هنا ونحن نؤرخ للفرق أن نتعرض لكل ذلك من الناحية السياسية بل الذى يعيننا هو أن مهزلة التحكيم بين على ومعاوية قد أدت إلى ظهور فرقة متميزة فى الإسلام عن الجماعة تسمى بفرقة الخوارج وبالحرورية وبالحكمة وبالشرأة أيضا .

من هم الخوارج وما هى أشهر تعاليمهم وأظهر فرقهم ورجالهم ؟ .  
إن الإجابة على ذلك يحسن أن تكون فى إيجاز تام مراعاة لمنهج الكتاب .

---

## من هم الخوارج ؟ وما هي تعاليمهم ؟

الخوارج قوم من جند علي<sup>ع</sup> أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ لأن حكم الله واضح في هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك في موقفهم والشك في نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من علي أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى « حروراء » وأمرؤا عليهم رجلاً منهم وقد حاول علي أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا فحاربهم في الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيراً ولكنه لم ينجح في إبادتهم وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتل أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجي .

وقد انقسم الخوارج بعد ذلك إلى فرعين رئيسيين أحدهما بالعراق وما حولها ، وكان أهم مركز لهم هو البطائح بالقرب من البصرة . ومما يدل على خطر هذا الفرع هو نجاحه في الاستيلاء على كرمان وبلاد فارس بل وهددوا البصرة نفسها . أما الفرع الآخر فكان بالجزيرة وقد استولى على البصرة وحضر موت واليمن والطائف وقد عانت الدولة الأموية الكثير من الأحوال والشدائد في حروبهم وكذلك فعلت الدولة العباسية وإن كانت الخوارج في عهدها لم تكن على حالتها الأولى من القوة والبطش . وقد انقرضت الخوارج الآن ولم يبق منهم

إلا فريق من الأباضية مازالوا يعيشون إلى اليوم في طرابلس وصحراء الجزائر وزنجبار من إفريقية ، وفي عمان من جزيرة العرب .

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق الذي يعتبر من أشهر رجالهم ، والنجدات أتباع نجدة بن عامر والصفورية أتباع زياد بن الأصفر ، وكذلك الأباضية الذين أشرنا إليهم آنفاً وهم أتباع عبد الله بن أباض التميمي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة .

ولا يعنينا من الخوارج هنا تاريخهم السياسي أو الأدبي كما لا يعنينا أن نذكر القوارق المختلفة بين تلك الطوائف الكثيرة التي تنسب إليها بقدر ما يعنينا الحديث عن منهجهم وطابعهم العام وأشهر تعاليمهم التي أجمعت كل هذه الطوائف عليها مما يصح أن يكون مميزاً لكل خارجي عن غيره من أصحاب النحل الأخرى . فالخوارج يتميزون جميعاً بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد في العبادة مما كان له أكبر الأثر في أقوالهم شعراً ونثراً وكذلك في أفعالهم التي تنبئ عن أشخاص كانت تضحى بأعز ما تملك من النفس والمال في سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين ، ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية وهي التظاهر بمذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلاباً لنفعهم أو خديعة لهم ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم في فهم الدين هو التزامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم في التأويل كما فعل غيرهم . أما عن تعاليمهم

فقد كانت الخلافة كما قلت هي السبب في ظهورهم كما كان موضوع الخلافة هو الموضوع الأول الذى شغل أذهانهم فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يعيشوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم ، وإذا كان لابد من خليفة فليس من الضروري أن يكون من بيت على أويكون من قریش بل يصح أن يكون أى فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبداً حبشياً إذا كان صالحاً للخلافة وهذا رأى هو موضع اتفاق فيما بينهم . وإذا اخترت فليس يصح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك .

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائراً ولهذا حاربوا علياً حين ضل بقبوله التحكيم في رأيهم وحاربوا معاوية أيضاً . وقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر في تلك الحروب التي شنها على الأمويين والعباسيين أيضاً مما أدى إلى اضعاف الدولة الإسلامية عموماً . وقد جرهم هذا البحث السياسى إلى بحث دينى وهو الحكم بتكفير أصحاب الكبيرة واعتبار الأعمال جزءاً من الإيمان على ما يرى أغلبهم ولذلك كانت الآراء التي تجمعهم جميعاً هي الحكم بتكفير على وعثمان وأصحاب الحمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعاً وإن روى في ذلك خلاف لبعضهم .

ورأي أن الخوارج كانوا جديرين بالإعجاب والإشفاق معاً وإن  
كان بعضهم قد غالى في قياس من خالفهم من المسلمين على المشركين  
فاستحل دماءهم وأبضاعهم كنافع بن الأزرق وإن عارضه في ذلك  
كثير من الخوارج حتى تقام الحجّة عليهم ومن تحرى الصواب فأخطأ  
فهو معذور في خطئه .

---

## الشيعية والتشيع

وكما كانت الخلافة سيباً في ظهور الخوارج فقد كانت سيباً أيضاً في ظهور الشيعة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ونزيد الآن فنقول : إن التشيع كان في مبدأ أمره لايعني أكثر من يقين بأحقية علي للخلافة أكثر من غيره من الصحابة وذلك لقربته وسبقه وشجاعته وعامه وهي الصفات التي برهنت حياة على كرم الله وجهه على ثبوتها له ثم تطورت الأمور بعد ذلك والتحق بالشيعة كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لأحقاده أو من يريد للإسلام ثوباً من عقائده السابقة أو عقائد آبائه وأجداده وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالك عندهم وقد كان البيت النبوي يمثل ذلك في أذهانهم . ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشتمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المغالى ، والمغالاة فيها على أنواع منها ما يخرج صاحبها عن الإسلام .

### الشيعة الزيدية :

فثلاً نجد الشيعة<sup>(١)</sup> الزيدية التي مازالت توجد في اليمن إلى اليوم

---

(١) هم اتباع زيد بن حسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وتطبيقاً لمبدئه في الخروج للمطالبة بالخلافة خرج علي هاشم بن عبد الملك ولكنه هزم فقتل وصلب سنة ١٢١ هـ . وخرج بعده ابنه يحيى فقتل سنة ١٢٥ هـ . أيضاً .

تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرأيها كسائر الشيعة أن علياً أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبي بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلاً من علي لأن إمامة المفضول مع وجود الفاضل جائزة بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصريح يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوصى لعلي بالخلافة وتنكر أن هناك حياً بتعيين الأئمة بل إن كل فاطمي زاهد شجاع عالم سخي قادر على القتال يخرج للمطالبة يصبح أن يكون إماماً كما أنهم لا يؤمنون بالخلافات التي ألصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماماً حتى ادعى بعضهم أن في الإمام جزءاً إلهياً ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهداً حتى يستطيع تمييز الأحكام التي تتطلبها حاجة الأمة كما أنهم لا يقولون بالرجعة أو الإمام المختفي . والزيدية في شرطهم أن يخرج الإمام للمطالبة بحقه كانوا أدنى إلى الخوارج الذين أوجبوا القتال لعزل الإمام الجائر ولذلك كان الزيدية أيضاً مثار حروب في الدولة الإسلامية كما أنهم كانوا لا يقولون بالتقية كالخوارج أيضاً ولعل هذا النظر المعتدل منهم كان راجعاً إلى تلمذ رئيسهم زيد على واصل بن عطاء رأس المعتزلة الذي سئلت عنه فيما بعد ، ولذلك أيضاً كان رأي الزيدية في الأصول كراي المعتزلة تقريباً فهم يقولون بنفي الصفات وحرية الإرادة .

### الشيعة الإمامية :

إلى جانب هؤلاء نجد الشيعة الإمامية وهم يختلفون عن الخوارج والزيدية في نظرهم إلى الخلافة ، فالإمامة في رأيهم ليست من المصالح العامة التي يعود الفصل فيها إلى رأى الأمة واختيارها بل هي أهم ركن في الإسلام فالاعتقاد في الإمام جزء من الإيمان عندهم لأن الإمام هو الذى ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبي قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف في الأئمة اشخاصا وعددا ويسوقون في البرهنة على إمامة على كرم الله وجهه خصوصا «لا يعرفها جهاذة السنة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » كما يقول ابن خلدون في مقدمته ، وهذا ما يعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التي تشمل على القول بعصمة على ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبي وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبى بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم قد جحدوا وصية الرسول لعلى بالخلافة مع وجود النصوص التي تثبت ذلك . ولم يكف بعض الغلاة بالقول بعصمة على بل زعموا



أنه قد حل به : « جزء إلى واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر . وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر . وبه قلع باب خيبر <sup>(١)</sup> » وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تأليهه هو عبد الله بن سبأ اليهودي الذي قال بالرجعة <sup>(٢)</sup> أيضا وكان يعنى بها في أول الأمر أن محمدا سرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لا يزال مجهولا إلى القول برجعة على وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى اتقوله باختفاء الأئمة وأن الإمام الخنفي سيعود فيملا الأرض عدلا بعد أن ماتت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم في تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم في تعيين <sup>(٣)</sup> الأئمة بعد

( ١ ) الشهرستاني المال والنحل جزء ١ صفحة ٢٠٤ .

( ٢ ) كان من أهل اليمن ثم ادعى الإسلام وكان يلقب بابن السوداء ويعتبر من أخطر الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الإسلام على الإسلام نفسه فقد ألف جمعية سرية هدم تدعيه وهو الذي أغرى أباذر بدعوته الاشتراكية كما اشترك بأكبر قسط في تأليب الأمراء على عثمان رضي الله عنه وهو يقول بالوصاية أيضا .

( ٣ ) ومن أشهر فرقهم التي تعددت بعد هذا العصر الذي نورد له تبعا لذلك هي فرقة الاثناعشرية الذين يأسلون آئمتهم إلى اثني عشر إماما أولهم علي ، ثم ابنه الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي زين العابدين ، ثم أبو جعفر محمد الباقر ، ثم أبو عبد الله جعفر الصادق ، ثم موسى الكاظم ، ثم أبو الحسن علي الرضا ، ثم أبو جعفر محمد الجواد ، ثم علي الهادي ، ثم أبو محمد الحسن العسكري ، ثم محمد المهدي المنتظر الذي اخفى سنة ٢٦٠ هجرية ، وعقيلتهم هي العقيلة الرسمية للدولة الإيرانية إلى اليوم ويوجد من أتباعها حوالي سبعة ملايين في فارس ومليون في العراق وخمسة ملايين بالهند .

على ، ففرقة منهم تنتظر جعفر الصادق ، وأخرى تنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي كرم الله وجهه ، وثالثة تنتظر محمدا بن الحنفية وترحم أنه حي لم يموت وأنه مقيم بجبل رضوى عنده حسل وماء حتى يأذن الله له في الخروج وهذا هو أساس القول بفكرة المهدي المنتظر الذي يعود فيحقق العدالة على الأرض في آخر الزمان .

---

== ومن أشهر فرقهم أيضا فرقة الاسماعيلية التي تعتقد أن الإمام السابع ليس موسى الكاظم بل اسماعيل أخوه ومن ثم أخذت اسمها ، وهم يقفون بالأئمة عنده وإن كانوا يقولون بأئمة معسورة قد أنت بعده وظلوا يتداولون الإمامة واحداً بعد واحد في ستر وخفاء حتى جاء حبيب الله المهدي رأس الدولة الفاطمية فأظهر الدعوة حين أحس بالقوة ، ولعل هذه الفتنة هي أعقد فرق الشيعة وأشدّها غموضاً فقد درسوا الأفلاطونية الحديثة كما قرأوا رسائل إخوان الصفا وحاولوا تطبيقه على مذهبهم ويحكى الدكتور أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام صفحة ٢٧٢ نقلاً عن بعض المؤرخين أنهم قد قسموا تلاميذهم إلى سبع درجات جعلوا أولها تبتدئ باثارة الشك في الإسلام كتشكيكهم في حكمة ربي الجمار والعدو بين الصفا والمروة وتنهي آخرها بإبطال الإسلام والتحلل من قيوده مع تأويل كل ماورد به تأويلاً رمزياً ، فليس الوحي إلا صفاء النفس ، أما شعائر الدين فليست للخاصة والأنبياء سواس العامة ، والفلاسفة وحدهم هم أنبياء الطبيعة الرفيعة المثقفة والقرآن له ظاهر وباطن ومن الواجب تأويله على سبيل المجاز لا الحقيقة كما يجب على الإنسان أن يتحرق الحجب المادية للوصول إلى أعلى مقامات الروحية ومن أسمائهم أيضا ( الباطنية ) وذلك لأنهم يقولون بالإمام الباطن أي المستور وقال بعضهم إنما سموا كذلك لقولهم ان لكل ظاهر وباطناً ولكل تنزيل تأويلاً وكان من آثار دعايتهم قيام الدولة الفاطمية في مصر والمغرب ولا يزال لهم بقايا إلى اليوم في فارس والشام والهند بقى أن نشير هنا إلى شيعة العباسيين وهم ( الراوندية ) الذين تشيعوا لولد العباس ابن عبد المطلب من أهل خراسان وغيرهم وقد غالى بعضهم حتى صلبوا أبا جعفر .

وليس من شك في أن هؤلاء الشيعة كانوا أعمق في التفكير من الخوارج ، ولعل ذلك راجع إلى قولهم بالتقية وهى التظاهر بغير ما يبتغون خوفا من بطش الحكومات القائمة وإحكاما للكيد لها فتجنبوا بذلك كثيرا من الحروب التى صرفت الخوارج عن فلسفة مذهبهم كما أننا نجد هؤلاء الشيعة بمرور الزمن قد تعمقوا فى التأويل وبالغوا فيه حتى قسموا العلم والقرآن إلى ظاهر وباطن وحكموا بأن الأخير هو المراد كما نستطيع أن نلمس فى أفكارهم المختلفة آثارا لتأثرهم بأصحاب النحل الأخرى ، ففكرة اتحاد جزء إلى بعلى نجد له نظيرا فى المسيحية ؛ أما القول بالرجعة الذى ركزه فى الشيعة عبد الله بن سبأ كما قلنا فهو مأخوذ عن اليهود الذين كانت : ١٠ مسائلهم تدور على جوارى النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة وإحالتها<sup>(١)</sup> فقد كان لكل هذه الأبحاث أثرها عند الشيعة وغيرها .

وباستعراض ما تقدم عند الخوارج والشيعة فى جملتها نجد أن أهم الفوارق التى تميز بينهما يمكن حصرها فيما يلى :

تعتقد الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأن الاعتقاد فى الإمام جزء من الإيمان ، ولذلك نص النبي عليها وعين عليا وصيا كما تقول بالتقية ، وتعتقد فى الرجعة على حين أن الخوارج تحكيم بخطأ على بل كفره .

لقبوله التحكيم ، وتعتقد أن الإمامة ليست من أركان الدين وتنكر أن النبي قد نص على خلافة على بل للمسلمين أن يختاروا إذا شاءوا أن يكون لهم خليفة ، أى فرد من أى نوع ولو كان عبدا حبشيا كما أنها لا تقول بالرجعة ولا تقول بالتقية وتقرر أن أرباب الكبائر خارجون عن زمرة الإسلام وإن كانت الشيعة والخوارج يشتركان معا في استخدام النصوص الدينية لتأييد مدعاهم بدلا من إخضاع آرائهم لهذه النصوص نفسها على حسب ما كان يفعل الصحابة أولا مع ملاحظة أن كلا من آراء الشيعة والخوارج يتعارض مع رأى الجمهور من الأمة .

### المرجئة توفق بين الشيعة والخوارج :

هل يمكن التوفيق بين الشيعة والخوارج حتى نضيق هوة الخلاف بين أفراد الأمة المختلفة ؟

هذا ماحاولته المرجئة التى لم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل فى مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم ( مرجئة الخوارج ) وإن كان التاريخ العقلى يعرف أيضا (معزلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والارجاء بل ويعرف كذلك ( المرجئة الخالصة ) وهى التى ترجىء

الجمال أى تؤخره عن النية والقصد ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهرأ إلا أخيراً ، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعة معا ، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة زائدة تتميز هى الأخرى بمبادئها .

### القدرية والجهمية :

وحين أوغل الولاة الأمويون فى مخالفة تعاليم الاسلام ازداد اشتغال المسلمين بالإجابة على هذا السؤال أعنى ماهو الإيمان ؟ وقد جرم ذلك إلى محاولة تحديد مسؤولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التى أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما القدرية وعلى رأسها معبد<sup>(١)</sup> الجهنى وغيلان<sup>(٢)</sup> الدمشقى اللذان راحا يقرران أن الإنسا

---

( ١ ) تابعى صدوق ولكنه من سنة سيئة لايتداعه القول فى القدر وتقريره ، الأمر أنف وقد قتله الحجاج صبوا لخروجه مع ابن الأشعث \* انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة سنة ٥٥ .

( ٢ ) هو غيلان بن مروان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه . كان يسكن دمشق ثم تكلم فى القدر متأثراً هو ومعبد - على مايرى ابن نباتة المصرى - بنصرانى من أهل العراق قد أسلم ومازال أعداؤه بهشام بن عبد الملك حتى أحفظوه عليه فأمر بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه .

حر في أفعاله وخالق لتصرفاته ، والجهمية <sup>(١)</sup> التي تقول بالجبر وترى أن الإنسان كالريشة في مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين .

ثم كان أن التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه في تاريخ الإسلام العقلي وهو الحسن البصري <sup>(٢)</sup> .

### الحسن البصري :

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تسأل عن السبب في اتهام علي ومعاوية وغيرهم بالكفر في نظر من رماهم به ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة في نظر من حكم بكفرهم؟

---

( ١ ) نسبة إلى رئيسها جهم بن صفوان الذي أخذ آراءه في العقيدة عن الجعد بن درهم وقد خرج مع الحارث بن سريج التميمي على أمراء بني أمية في عهد هشام ولم يزل معه حتى قتل وينسبه المؤرخون تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ ، وخلاصة رأيه : القول بنفي الصفات عن الله إلا صفى الفعل والخلق اللتين لا يشاركه فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك في رأيه أن يقول بالجبر حيث لا خلق للعبد .

( ٢ ) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبي موحدان ولد بالمدينة في خلافة عمر سنة ٢١ هـ وترقى في منزل أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بإمامها بل إمام أهل العصر جميعاً . شاهد الثورة على عثمان وقتله ورأى قتال علي ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وعلي روى عن كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ .

وإذن فليكن موضوع البحث هو « مرتكب الكبيرة » في ذاته من حيث هو بقطع النظر عن هؤلاء المتهمين بالكفر جميعا ، ثم قال : إن الإيمان الحق في رأي يستتبع العمل الصالح قطعا فليس من المعقول أن نؤمن بوجوب الصلاة وما يترتب على فعلها أو تركها من عقوبة أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شيء كالزنا والقتل وما يترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك فاليقين بخيرية الشيء وأنه من عند الله تؤدي إلى اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لا يعتبر مؤمنا والا لعمل بإيمانه كما أنه لا يعتبر كافرا والا لتظاهر بالكفر وجاهر به وإذن فهو منافق . وهو بذلك ينجح إلى رأي الخوارج وإن كان يخالفهم في القول بأن عليا قد ارتكب كبيرة فأصبح بذلك منافقا .

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق في الأفعال كلها الخير والشر جميعا وإن اسند بعضهم إليه أن جميع الأفعال من الله ماعدا الشر والمعاصي فإنها تعود إلى العبد . وليس من شك في أن انتقاله بالموضوع من الجزئي إلى الكلي في مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح في الوصول إلى حكم علمي :

### المعتزلة :

نحن الآن في نهاية الحكم الأموي الذي كان متعصبا للعرب والعربية .  
ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة التي خضعت للإسلام منذ عهد<sup>(١)</sup> عمر  
والتي كانت تحفظ أنواعا من الثقافات المختلفة أن تزج بهذه الثقافة  
في تيار الفكر الإسلامي على شكل واسع حتى هذا التاريخ الذي تطلعت  
فيه هذه الشعوب من جديد إلى استرداد مكانتها والقضاء على الدولة  
العربية ممثلة في بني أمية وليس ذلك فحسب بل حاول كثير منهم القضاء  
على الإسلام نفسه الذي يعتبر المصدر الأول لمجد العرب وقوتهم .

وأخيرا تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بني أمية سنة ١٣٢ هـ  
فسقط بسقوطها العرب كسادة واضطروا أن يندفعوا في غمار الصناعات  
والعمارة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التي كانت تحمل أشد  
الأحقاد عليهم وابتدأت الثنوية<sup>(٢)</sup> من الفرس والسمنية التي أثارت

( ١ ) استطاع المسلمون في عهده أن يضموا شتى من الممالك الخليفة أصحاب الثقافات  
التيانية ففتحوا مصر وفيها الاسكندرية مهد الأفكار التي امتزج فيها الوحي بالفلسف  
وفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحوا العراق والشام بما تشمل عليه من الفرق  
المسيحية المختلفة كالنسطورية واليعاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا ببلاد العرب .

( ٢ ) تتفق الديانات الفارسية الثلاث ( الزرادشتية والمناوية والمزدكية ) في القول  
بالمين أو أصلين للعالم أحدهما للخير ويسمى ( أهورا ) والثاني للشر ويسمى ( أهرين )  
وأن الحرب بينهما سجال وإن كانت النصر في النهاية ستكون لإله الخير ولكنهما تختلفان ==



البشك في المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختلفة من اليهود والنصارى وكذلك  
النهريّة التي لا تؤمن بخالق ، تعمل — وهذه فرصتها — على زلزلة  
سلاطان العقيدة في نفوس المسلمين أنفسهم .

ولكن هؤلاء المتأمرين وإن نجحوا في الخيلولة بين العرب وبين  
سيادتهم إلا أنهم لم ينجحوا في القضاء على الإسلام لأن الله قد قيض  
له من يدافع عنه وهم المعتزلة<sup>(١)</sup> .

أسس هذه الفرقة واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري بعد أن  
اختلف معه على مسألة الكبيرة فقد رأى واصل أن مرتكبها ليس  
بمناقض كما يقول أستاذه بل هو في منزلة بين المنزلتين وأخذ يقرر رأيه  
مستقلاً عن شيخه ثم انضم إليه عمرو بن عبيد وشرعا في تكوين هذه

---

في نظرتها هذا العالم فزادته متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان  
أن يعمل على تعميره بينما يرى ماني أنه شر لأنه نتيجة اتحاد النور والظلمة وأن من واجب  
الإنسان أن يستعجل نهايته بالاضراب عن الزواج والمبالغة في الزهد على حين أننا نرى  
مزدك ينادي باباحة النساء والأموال للناس جميعاً كالماء والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم  
أسباب النزاع في هذا العالم .

( ١ ) ماسبب التسمية . هل لقول الحسن اعتزل عنا واصل كما يرى الشهرستاني ،  
أم لأن المعتزلة قد اعتزلت رأى الأمة في مرتكب الكبيرة كما يرى البغدادى ، أم لأن  
المعتزلة قد اعتزلت الفريقين المتحاربين ، كما يرجح نليترو في مقاله ( بحوث عن  
المعتزلة ) أقوال .

الطائفة التي لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل اخلاص الداعين لها وما عرفوا به من خاتى كريم وأفق واسع وتقان فى سبيل نصرة الإسلام والذود عن حياضه ثم تكون للمدرسة بعد ذلك فرع ببغداد عاصمة الخلافة إلى جانب مركزها الأصيل بالبصرة وإن ظل الخلاف بين الأصل والفرع محدودا لاصلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية .

وقد سلك المعتزلة جميعا فى دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمى القدير بالتقدير فترجموا كتب الفرس وقرأوها ليردوا عليها عن علم وبصيرة ، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية والمسيحية قد تسلحوا بالفلسفة الاغريقية فى جدالهم رغبوا إلى المنصور أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطى ، فاستجاب المنصور لرغبتهم وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان مفعودا وكتب التنجيم لأنه كان مشغوبا به .

وقد أتم المأمون ما بدأ به جده فترجمت<sup>(١)</sup> فى عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية .

---

(١) ترجم لأفلاطون كتب كثيرة منها طيلوس والجمهوروية . كما ترجمت كتب أرسطو المنطقية والطبيعية كسمع الكيان والسماء والعالم وكذلك الالهية ككتاب ما بعد الطبيعة والأخلاقية ككتاب الأخلاق الذى ترجمه حنين بن اسحاق وكذلك ترجمت كتب جالينوس وغيره .

وليس من شك في أن المعتزلة قد استفادت من هذه الكتب وربما كانت مدرسة بغداد أكثر استفادة ومع ذلك فإن هذه الفلسفة لم تجدعهم بما فيها عن الحق ولم يقلوها على علاقتها كما فعل الفلاسفة الإسلاميون من بعد بل اختاروا ما يوافق العقل والدين وتركوا ما سواه ، وبذلك استحقوا عن جدارة لقب ( أحرار الفكر في الإسلام )<sup>(١)</sup>. وليس من منهج هذا الكتاب أن يتحدث عن تلك الآراء الفردية التي تنسب إلى المشاهير من رجال المدرستين معاً كالنظام والملاحظ ، أو ابن المعتز وثمامة أشرس ولكن هذا المنهج يقتضي — كتبهيد ضروري للدراسة الأشعرى — الحديث عن تلك المبادئ العامة التي يتميز بها المعتزلي عن غيره .

يقول الخياط : « وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا أكملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي<sup>(٢)</sup> » . فإذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد ، لأنه تكليف عملي فكانه الفقه ، وغايته هي الإصلاح الجماعي وبث خير التعاليم في نفوس الشعوب الإسلامية ، أما المبدأ الخاص بالوعد

---

(١) ( المعتزلة أو أحرار الفكر في الإسلام ) لشتيتز ليبزج سنة ١٨٤٥ م

(٢) الانتصار ١٢٦ .

والوعيد فهو في رأيي أدنى إلى أن يكون فرعاً من الفروع المتعلقة بمبدأهم في العدل ، والقول بالمتزاة بين المنزلتين هو المبدأ الذي اُفترق بسببه وأصل كما قدمنا عن شيخه أبي الحسن ، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » والدين هو الإسلام : « إن الدين عند الله الإسلام » والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه : « ومن يبدع غير الإسلام ديناً فإن يقبل منه » وإذن ففعل الواجبات إقراراً كانت أو عملاً هو الإيمان .

والمعصية في رأيهم على نوعين : كبيرة وصغيرة .

والكبيرة أيضاً على نوعين يجمعهما ورود وعيد فيهما ولكن منها ما يخل بأصل من أصول الدين كالشرك واعتقاد وقوع الظلم من الله وهذا مخرج عن الإيمان ومنها ما لا يخل كالزنا والقتل ، ومرتكب هذا النوع ليس بمؤمن لارتكابه الكبيرة وليس بكافر لنطقه بالشهادة ، فهو في منزلة بين الإيمان والكفر أما الصغيرة التي لم يرد فيها وعيد فلا تخرج من الإيمان عندهم .

يبي بعد ذلك رأيهم في العدل والتوحيد ويعنون بالآخر الوحدة المطلقة والتنزيه الكامل لله ولذلك سموا بأهل التوحيد لمبالغتهم في تصويره ولعل الذي حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة

الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله في صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والأثنية .

وقد آثرت أن أثبت هنا نص كلامهم في الذات العلية مع طوله للبرهنة على هذه المبالغة من ناحية وعلى تأثرهم بالفلسفة من ناحية أخرى فقد استعملوا في ذلك ألفاظا وفكرا لا يعرفها إلا الوسط الفيلسفي .

تقول المعتزلة « إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحس ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات وليس بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المداسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ولا تلحق به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له .

لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل قادراً  
 عالماً حياً ولا يزال كذلك : لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط  
 به الأوهام ولا يسمع بالأسماع . شئ لا كالأشياء . عالم قادر حي  
 لا كالعلماء القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله  
 سواه ولا شريك في ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء  
 ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شئ  
 بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه  
 اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل  
 إليه الأذى والآلام ؛ ليس بذى غاية فيتنهى ولا يجوز عليه الفناء  
 ولا يلحقه العجز والنقص ؛ تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ  
 الصاحبة والابناء<sup>(١)</sup> وهذا مع كونه مليئاً بالأفكار والألفاظ الفلسفية  
 معاً لا تكاد تجده نظيراً في إثبات الوحدة والمبالغة في التنزيه عند أى  
 فرقة أخرى قد سبقت عليها وربما كانت أفكارهم جميعاً في هذا المبدأ  
 مصورة هنا ولكن ذلك لا يمنع من بيان مستلزمات هذه النظرة  
 المغالية على شئ من التفصيل عندهم فقد ترتب على هذه المبالغة ،  
 القول :

١ — بنى الصفات . وليس المراد بتلك الصفات هنا ماهو سلبى  
 مثل قوله ليس كمثله شئ ولا ماهو إيجابى لفظاً ، سلبى معنى ، مثل

قوله سبحانه : « قل هو الله أحد » وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن ولكنه عالم بذاته وقادر كذلك بذاته لا بعلم وقدرة زائدتين على الذات .

يقول الشهرستاني (١) : « وكانت هذه المقالة — يعنى نوى الصفات — فى بدئها غير نصيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أزليين . قال — يعنى واصل — ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم ، وميل أبي الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة » . وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التى تنفى التركيب فى الواجب — وثبوت الصفات على أنها وجودية زائدة يؤدى إلى ذلك — وبين الدين الذى قرر للخالق جميع هذه الصفات . ومما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة فى هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى : صفات ذات ، وهى التى لا يصح أن يوصف البارئ

بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل ، وإلى صفات فعل وهى التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدرة على اضدادها ، كالقول بأنه مريد فهو يوصف بالكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمتفضل أو من فعل غيره كمعبود وصفات الذات فقط فى رأيهم هى الأزلية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخالق وبحثوا أيضا مسألة الحمل فى الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا زائدا عليها وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كنسأولهم : هل يقدر الله على الظالم والكذب أولا يقدر ؟ وقولهم : هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده ؟ إلى غير ذلك من المشاكل التى لا يتسع المقام لذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعفىنى من ذكر رأيهم فى صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فان المعتزلة يتفقون مع غيرهم فى القول بأن الله متكلم احتراماً لنص القرآن الذى يقول : « وكلم الله موسى تكليماً » ولكنهم مع ذلك يحيلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأزلية القديمة لأن ذلك ينافى التوحيد الذى بالغوا فى تقريره لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى ونهى واستخبار إلى غير ذلك ، ومن المحال أن يكون الواحد مشتملا على حقائق مختلفة وخمائنص متميزة ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أزليا لأن الأمر مثلا ولا مأمور عبث والكلام مع النفس من غير مخالب سفه . والقرآن مع هذا يشتمل على كل



صفات الحادث فهو مؤلف من سور وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرأها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديماً . يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » فكيف يقع النسخ في القديم ويوصف الأزلي بالحدوث ؟ وعلى ذلك فمعنى كون الله متكلاماً أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه .

٢ — بقي بعد ذلك أن نبين رأيهم في الرؤية فقد حكموا باستحالتها بناء على رأيهم في التنزيه لأن الباري لو كان مرئياً لقابل الرائي فيكون مستحيزاً إما بالاستئلال فيكون جوهرأ ، وإما بالتبع فيكون عرضاً والله ليس بجوهر ولا عرض على ما صرحوا به آنفاً ، ومع ذلك فالقرآن نفسه يحكم بنفي الرؤية وإليك قوله سبحانه : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ولعل هذا هو الذي حمل القرآن على استعظام طلبها واوم من يريدتها حتى سماه الله ظلماً وعتواً . « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً » أما الآيات التي توهم جوازها أو وقوعها فيجب تأويلها مثل قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وبذلك فتجح المعترلة باب التأويل على مصراعيه وزادوا على ذلك إنكار جميع

الأحاديث الواردة بثبوتها مهما كان روايتها وسيتضح فيما بعد أن ذلك كان سبباً في اختفاء المعتزلة كفرقة من سماء الفكر الإسلامى .

أما مبدأهم في العدل فهو في رأيهم صفة فعل من صفات الله تعالى وإذن فعُدل الله صفة ذات علاقة بين الله وبين خلقه تؤدي إلى انتفاء الظلم عند وتستنزم أن تكون أفعاله خالية من العيب بل لغرض ، وحكمة .

وإذا كان « الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير فيجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد »<sup>(١)</sup> . ويرجح نيرج في تقديمه<sup>(٢)</sup> لكتاب الانتصار أن الذى حدا بالمعتزلة إلى تقرير هذا الأصل ومبالغتهم فيه هو محاولتهم الرد على « الرافضة » من الشيعة الذين قالوا بوقوع الظلم من الله جل وعلا معللين ذلك بأن الكافر إنما كفر لسبب وعلة أبحاثه إلى الكفر مع أنها مخلوقة لله تعالى وزادوا على ذلك فقرروا أن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية .

وقد جر هذا الأصل المعتزلة إلى أبحاث كثيرة منها ( ١ ) مسألة الحسن والقبح وما ترتب عليها من نتائج ( ٢ ) ومنها مناقشة عموم إرادة الله تعالى ( ٣ ) ومنها محاولة تحديد العلاقة بين الله والإنسان بالنسبة لأفعال الأخير الإرادية .

---

( ١ ) الملل والنحل للشمس ستافى ج ١ ص ٥٦ . ( ٢ ) ص ٥٤ .

١ - ففي مسألة الحسن والقبح نرى المعتزلة يقررون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء فالصدق حسن لذاته والكذب كذلك قبيح لذاته ، على معنى أن كلا من الصدق والكذب مثلاً يحمل في نفسه معنى يكون من أجله حسناً أو قبيحاً وأن الحكم بالحسن والقبح على فعل ما إنما هو تابع لهذا المعنى فيه وما دام هذا المعنى ذاتياً فهو لا يمكن أن يفارق الذات ويعنى ذلك أن الحسن حسن دائماً وأن القبيح قبيح دائماً - وهو بحث طريف له علاقة وثيقة بنظرية ( القيم ) في الفلسفة الحديثة - وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال مثلاً أن ينسب الكذب إلى الله لما فيه من قبح ذاتي لا يتخلف عنه ولو كان قائله هو الخالق نفسه بل يجب أن يكون الخالق صادقاً وأن يقول الصدق لما فيه من حسن ذاتي فالقبيح لا يليق به . ويجب أيضاً تبعاً لذلك أن يأمر بالصدق أو بعبرة أخرى أن يأمر بالحسن وأن ينهى عن القبح . وإذن فأوامر الشرع ونواهيه إنما هي تابعة لخصائص الأفعال الذاتية ووظيفة الشرع أن يكشف لنا عن هذه الخصائص لا أن يثبت للأفعال هذه الخصائص فهمته الاخبار لا الإثبات والعقل البشرى في رأيهم قادر على إدراك هذه الخصائص حسناً أو قبيحاً وإن لم يكشف الشرع عنها وإن كانوا يعترفون بأن مراتب الإدراك مختلفة تبعاً للمدرك والمدرّك فقد يكون ضرورياً كإطفاء الحريق وإنقاذ الغريق وقد يكون نظرياً كإدراك مافى الصدق الضار من حسن ، وإدراك مافى الكذب النافع من قبح ورتبوا على ذلك رأيهم القائل بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع كما أولوا

الرسول بالعقل في قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .  
ومتهم من جعل ذلك خاصاً بالواجبات العملية وقال إن المعنى وما كنا  
معذبين على تركها حتى نبعث رسولا يهديهم اليها ويعلمهم إياها أما  
ما يتصل بالعقائد فالعقل كاف ومن واجب الفرد أن يصل إلى اليقين  
المتعلق بخالفه ولو لم يكن هناك رسول وإلا حقت عليه كلمة العذاب  
وعلى ذلك فإرسال الرسل مع قدرة العبد على إدراك هذه الحقائق  
يعتبر عوناً من الله أو بعبارة أخرى لطفاً بعباده .

وقد ترتب على هذا الرأي فروع تعرضت لها بالشرح الطويل  
كتب الفرق والعقائد ولكن مهمتنا في هذا البحث أن نشير إلى ذلك  
في إيجاز بالغ .

يرى المعتزلة أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب على معنى أنه  
لا يفعل ما يستتبع ذمّاً ولا يترك ما لا بد منه لأن المصلحة اقتضته فهو  
يسير بالكون إلى غاية خيرة . والنظام الدقيق يسيطر على جميع أجزائه  
ومظاهره . وذلك لغاية نبيلة وغرض منشود وهو نفع هذا العالم .  
لأن الله مختار في فعله والمختار لا يفعل أحد الوجوه الممكنة التي يمكن  
الخلق عليها إلا لباعث وغاية والباعث إما أن يعود إلى ذاته بالكمال  
والنفع أو إلى غيره ولما كان الله غنياً عن الانتفاع بشئ خارج عن  
ذاته وكانت ذاته قد وجب لها كل كمال يمكن أزلاً فلا بد أن يكون  
الباعث راجعاً إلى نفع غيره وهو العالم ، فأفعال الله معللة بالأغراض

عندهم والباعث عليها دائماً هو الحكمة وإن كانت الحكمة قد تخفى أحياناً وزاد المعتزلة على ذلك بأن عينوا أفعالا أوجبوا على الله صلورها عنه لما فيها من منفعة للعبد وهي ما تعرف في كتب الكلام بالصالح والأصلح والالطف والعوض عن الآلام والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية .

فيجب على الله فعل الأصلح للعبد في الدين والدنيا بمعنى الأوفى في الحكمة على ما يرى معتزلة بغداد ، أو في الدين فقط على ما يرى معتزلة البصرة لأن ترك الأصلح المقدور غير المضر بخل وسفه لا يليقمان بالله .

أما اللطف فيعونون به تقريب العبد من الطاعة مع بقاء اختياره كمنحه العقل ونصب الأداة وإرسال الرسل . أما ثواب الطائع وتعذيب العاصي فذلك لأن المطيع قد أدى واجبه فحرمانه من الجزاء بعد ذلك قبيح وأما العاصي فلأنه اجتراً على الله وترك الواجب وفعل المحرم فتركه بغير عقوبة تسوية له بالمطيع وهو قبيح وإغراء له ولغيره بالمعصية وهو مفسدة . أما الآلام فإن كانت عن حد فلا تعويض فيها وإن لم تكن عن حد فيجب على الله تعويضه بما يوازي آلامه إن كانت منه وإن لم تكن منه بل من مكلف فإن كان له حسنات أخذ منه بمقدار فعله وعوض المتألم بما يوازي ألمه وإن لم تكن له حسنات فيجب أحد أمرين إما أن يصرف الله المؤلم عن إيلامه وإما أن يعوض المتألم بما يوازي آلامه من عنده .

٢ — يقول المعتزلة بعد ذلك أن مريد الخير فينا خير ومريد الشر منا شرير وهذا أمر لا يتعلق بالمشاهد فقط بل يتعداه إلى الغائب أيضا لأنه حكم عقلي وعلى ذلك فالله يريد ما في العالم من خير ولا يريد ما فيه من فساد لأنه لو أراد الشر لأصبح موصوفا بالشر والظلم وغيرهما من القبائح وهذا يسبب له نقصا والنقص عليه محال ، وقد نص القرآن على ذلك أيضا فقال تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » وإذن فالله مريد لكل ما أمر به من العقائد والأعمال لأنها خير وغير مريد لما نهانا عنه كالكفر والفسوق والعصيان وإذن فكفر الكافر أو فسق الفاسق غير مراد لله وإذن فارادته غير عامة .

٣ — وبعد ، فما هي العلاقة الحقيقية بين قدرة الله وأفعال الإنسان وهذه هي مشكلة القدر أو ما يعرف في كتب العقائد بمسألة خلق الأفعال . ورأى المعتزلة في ذلك واضح فهم يقسمون الأفعال الإنسانية إلى اضطرارية واختيارية بناء على ما يجده المرء في نفسه من تفرقة ضرورية بين نوعين من الأعمال وذلك كحركات الارتعاش من البرد أو الحمى والحركات الأخرى كحركة المشي والقراءة مثلا ثم يحكمون بعد ذلك بأن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله تعالى ولا دخل لقدرة العبد فيها أما الاختيارية فهي مخلوقة بقدرة العبد استقلالا ولاصاة لقدرة الله بها ويرون أن هذا الحكم ضروري لصحة الدين لأنه لو لم يكن العبد مستقلا بإيجاد فعله للزم على ذلك بطلان التكاليف وحكمة .

إرسال الرسل وإنزال الكتب ولا يكون هناك معنى للثواب أو العقاب حيث لم يكن للعبد فعل باختياره .

وإذا قلنا إن الله هو الخالق لأفعال العباد ومن بينها ما لا يرضاه كالكفر والمعاصي لكان الله فاعلا للقيح من ناحية وموجدا لما يكره من ناحيه أخرى وكلاهما يوجب النقص لله تعالى والقرآن نفسه يعلق الفعل بمشيئة العبد : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وينسب الفعل في صراحة اليه : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا » بل ومدح الذين يفعلون الخير : « ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا » ولام الكافرين لأنهم كفروا : « كيف تكفرون بالله » ووصف أعماله بأنها منزّهة عن النقص والقيح قال تعالى : « الذي أحسن كل شيء خلقه » وسوى بين أفعاله جميعا في التمام والكمال والإنتقان « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » واثبت الإرادة والرضا له في جميع أفعاله : « فعال لما يريد » فالمعتزلة ترى لكل ذلك القول بحرية الإرادة ويرتبون على هذه الحرية مسئولية الإنسان الخلقية والقانونية .

وقد ترتب على هذا بحث مسألة أخرى تعرف عند المتكلمين بمسألة التوليد ويعنون بها ترتب فعل على فعل آخر فاذا كان العبد خالقا للفعل الأول فمن الذى خلق الفعل الثانى . يقول بشر بن المعتز إن كل ما تولد من فعلنا فهو مخلوق لنا أما أبو الهذيل فيقول إن ما يتولد من

فعلنا ونعلم كيفيته فهو من خلقنا وإفلا ويخالفهما في ذلك النظام الذى يرى أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة فتحريك الإنسان يده من فعله أما تحريك الحجر مثلا بحركتها فهو من فعل الله إلى غير ذلك من الآراء . وقد بحثوا تبعا لذلك الرابطة بين الأسباب والمسببات فقالوا بالارتباط بينها ورتبوا على ذلك التكليف بها ضمننا لتحصيل مسبباتها وهى نظرة فلسفية دقيقة .

إلى هنا أرغب فى الوقوف عن شرح بقية ما أثاره المعتزلة من مسائل أخرى لعدم الضرورة إليها هنا ولكنى اتساءل إذا كان هذا هو فهم المعتزلة للإسلام وهو فهم عميق لا يصطدم بنص صريح من القرآن وإذا كانت المعتزلة قد بذلت إلى جانب هذا جهودا جبارة للدفاع عن الإسلام والدعوة إليه فما الذى دعا إلى اختفاء هذه الطائفة كفرقة لها السيادة فى المسائل التوحيدية من سماء الفكر الإسلامى .

وللإجابة على هذا يحسن أن نشير للقارئ إلى تلك النزعة العقلية المغالية فى مذهب المعتزلة وإلى هذا الأسلوب الصريح الجاف أحيانا فى تقرير مبادئهم . فقد أنكر المعتزلة الرؤية وأولوا الآيات الواردة فى ثبوتها ولكنهم اصطدموا بالحديث الذى يقرر فى صراحة أنها ستقع للمؤمنين يوم القيامة فأنكروا الحديث وحين اعترض عليهم بأن نقلته من الصحابة والتابعين لم يتورعوا عن اتهامهم بالكذب واتهام



بقية رواته بالجهل مما أدى إلى اتهام رجال التفسير والحديث لهم بالكفر والزندقة والخروج على الإسلام وأخيرا التقت هذه العداوة على شكل عانى فى مسألة خالق القرآن فقد رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق لما قدمنا من الأدلة ورأى رجال الحديث وحملة الشريعة أنه قديم وحين انضم المأمون بأرائه إلى المعتزلة زين له زعيم المعتزلة ببغداد وهما ثمامة بن اشرس وأحمد بن أبي دؤاد أن يحمل الناس على رأيهم وأن يجعل من القول بخلق القرآن عقيدة عامة للدولة ولكنه رغم ما بذل من جهود وما ارتكب من شطط هو وأخواه المعتصم والوائق من بعده فى سبيل حمل الناس على ذلك فان الحركة لم تنجح بسبب مقاومة رجال الحديث والسنة لما ولذلك لم تلبث هذه الحركة أن فشلت وأمر المتوكل الذى جاء بعد الواثق سنة ٢٣٢ هـ الناس بترك النظر والمباحثة والجدال وأن ينبذا ما كانوا عليه أيام المعتصم والوائق وأن يعودوا إلى التسليم والتقليد كما أمر رجال الحديث بالتحديث وإظهار السنة . ومعنى ذلك أن المعتزلة يجب أن يختفوا وقد كان .

### اختفاء المعتزلة وسيطرة الحنابلة :

كان على رأس المحدثين فى حركة المقاومة الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وقد رفعت شجاعته وصبره أيام المحنة من مكانته فى نظر الشعب والخلفاء فأخذ الإمام أحمد فى قيادة الناس إلى الطريق المخالف وهو الرجوع بالناس فى العقائد إلى حيث كان يفعل السلف الصالح من الصحابة

والتابعين ونعني به « التسليم بالنص مع التفويض في مدلول المتشابه والقطع بعدم المماثلة بين الله وبين عباده » ولكن كثيرا من أتباعه بعد ذلك ساروا في طريق النص إلى نهايته وأخذوا يؤمنون بمدلوله حتى من غير تفويض ولا تنزيه مما جعلهم هم والمشبه سواء فأصبح في الأمة كثير<sup>(١)</sup> من الناس يصورون الله في صورة حسية على اختلاف بينهم في الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك فقد كان هناك بعض الفرق من الشيعة التي ورثت ذلك عن الفرس كما كان هناك كثير من رجال التفسير والحديث ومن تبعهم ممن حاولوا احترام النصوص الواردة في التشبيه واعتقادها على حقيقتها هذا كله بالإضافة إلى كثير أيضا من هؤلاء الذين تأثروا بالتزعة العقلية ورأوا ضرورة استعمال العقل في فهم النص - لذلك أصبح من الضروري لوجود هذين التيارين من ظهور شخصية تحترم النص والعقل أو بعبارة أخرى تزوج بين العقل والنص حتى يجمع كلمة الأمة أو بتعبير آخر تفهم النص في ضوء العقل وتتابع العقل في سياج من الشرع وقد كان؛ فظهر في العراق الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ وفي مصر ظهر الطحاوي المتوفى سنة ٣٣١ هـ

---

(١) من هؤلاء المشامية من الرافضة وهم غريق من الشيعة الإمامية الذين يرفضون إمامة أبي بكر وعمر . فقد زعموا أن الله جسم وأنه نور ساطع وأنه في مكان وأن المكان هو البرزخ وكذلك المغيرية من الغلاة كما يمثل رجال الحديث عبد الله بن محمد بن كلاب وأصحاب مقاتل بن سليمان المفسر المشهور الذين صرحوا بأن الله على صورة إنسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء ومع هذا فهو لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه .

وفي سمرقند ظهر الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ ولكن الطحاوى لا يكاد يكون له ذكر اليوم في كتب العقائد الإسلامية أما الماتريدي ومن تابعه فقد ذابوا في المدرسة الأشعرية وأصبح الجميع يعرفون بأهل السنة والجماعة وبقى الأشعرى وحده ليمثل هذا المنهج وعلى يديه وحده تمت هزيمة المعتزلة بعد أن نازلهم بنفس سلاحهم وناقشهم بأسلوب يعتمد على العقل والمنطق كما فعلوا هم في جدالهم مع غيرهم ولذلك آثرنا أن نكتب عنه هذا الكتاب .

---

## الفصل الثاني

### الأشعري

### حياته ومؤلفاته — منهجه ومذهبه

#### نشأته :

ولد علي بن اسماعيل بن أبي بشر<sup>(١)</sup> الأشعري بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ<sup>(٢)</sup> وهي السنة التي مات فيها الكندي فيلسوف العرب وينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وأحد الحكمين عن علي كرم الله وجهه في مهزلة التحكيم المعروفة بين علي ومعاوية . فالأشعري بذلك ينتمي إلى أسرة عربية خالصة لها مكانتها الدينية ومركزها الاجتماعي الخطير بين العرب .

التحق الأشعري بعد نشأته بالمعتزلة مبكرا ودرس مذهب الاعتزال على الجبائي<sup>(٣)</sup> رئيس معتزلة البصرة في ذلك الوقت واستمر

---

(١) وذكر ابن فورك أن أبا بشر هي كنية أبيه اسماعيل وأن اسم جده هو اسحاق .

(٢) هذه رواية ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفتري ص ١٤٦ طبعة دمشق سنة ١٣٤٧ هـ . وهناك رواية أخرى لابن خلكان يحكي فيها أنه قد ولد سنة ٢٧٠ هـ . انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٢٦ .

(٣) ولد سنة ٢٣٥ هـ ومات سنة ٣٠٧ هـ أي بعد ثلاث سنوات فقط من تحول تلميذه إلى الحسن وتحكي بعض الروايات أنه كان زوجا لأمه .

في الدراسة حتى بلغ في الاعتزال مبلغاً خطيراً كان له أكبر الأثر في تقدير أساتذته له وإنابته عنه في كثير من المجادلات والمناظرات التي كان يدعى إليها وقد ألف الأشعري في هذه الفترة من حياته كتاباً كثيرة في نصرة هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره ثم حدث أن اعتزل الناس وغاب في بيته خمسة عشر يوماً كاملة خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ، ورفق كرسياً ثم نادى في الناس قائلاً : إنه قد ترك مذهب الاعتزال وتاب مما كان عليه وأنه معترم لإظهار معاييب المعتزلة وفضائحهم وأن ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه هذا ثم انخاع من ثوب كان عليه ورمى به إلى الناس .

### أسباب تحوله :

يحاول كثير من الباحثين أن يتعرض لأسباب هذا التحول ويذكر ناقدوه تبعاً لبعض الروايات عن معاصريه أنه كان خاضعاً في ذلك لضغط من أفراد أسرته مع إغرائه بالمال من بعض الأغنياء منهم كما يحاول البعض الآخر تعليل ذلك برغبة أبي الحسن في أن يستغل كراهية الشعب للمعتزلة وأن يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم ؛ ولكن مما يبعد هذا أن الرجل كان يخطب ويكتب في بدء تحوله بحماسة وغيره تشعر الإنسان بأن هذا التحول إنما يعود إلى أمر نفسه أسمى من طلب الشهرة

و أعمق من آثار الإغراء والضغط كما يعترف بذلك المستشرقون<sup>(١)</sup>  
أنفسهم .

يقول الأشعرى نفسه في أسباب تحوله إن السبب في هذا التحول  
إنما يعود إلى رؤيته لثاني صلي الله عليه وسلم ثلاث مرات في نومه آمرا  
له بنصرة المذاهب المروية عنه فانها الحق وواعد آله في المرة الأخيرة<sup>(٢)</sup>  
بتأييد الله له وما دامت رؤيا النبي صلي الله عليه وسلم حق ومن رآه  
في النوم فقد رآه حقا كما روى في الحديث فمن واجبه إذن أن يدعز  
للأمر وأن يترك ما هو عليه بالعودة إلى الكتاب والسنة وما فيهما من

---

(١) انظر مكدونالد تطور العقيدة والأشريعة ص ١٨٦ لندن ١٩٠٣ م .

(٢) وفي هذه المرة يحكى الأشعرى فيقول : « فرأيت النبي فقال لي ما صنعت  
فيما أمرتك به فقلت قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك فقال لي أنا ما أمرتك  
بترك الكلام إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني فانها الحق فقلت يا رسول الله كيف  
ادع ملهيا تصورت مسائل وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا فقال لي لولا أنني أعلم  
أن الله تعالى يمكك بمدد من عنده لما قمت حثك حتى أبين لك وجوها وكأنك تعد إتياني  
لإليك رؤيا أو رؤياي جبريل كانت رؤيا . إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها فجد فيه  
فإن الله سبحانه بمدد من عنده . قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق إلا الضلال وأخذت  
في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاة والنظر وغير ذلك فكان يأتيني شيء والله  
ما سمعته من خعم قط ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني  
به رسول الله صلي الله عليه وسلم » تبين كذب المفترى وطبقات الشافعية ج ٢ ص

المذاهب الحقّة وإذن فرجوعه عن مذهب الاعتزال كان أمراً دينياً وهداية نبوية وردت إليه في صورة رؤيا وهذا تعليل كريم إن كان حقاً وبارع إن كان مختلفاً ، ومن السهل على أولئك الذين يسيئون الظن به أن يقولوا إنه لأسباب مادية أو نفسية قد تحول عن مذهبه ولكنه بهذا الادعاء قد أراد أن يعطى لتحوّله تبريراً أقوى وأكرم يرفع من مكانته ويستّر من تراجعه . والذي حصل أنه لم ير النبي ولم يخاطبه وأن ذلك محض اختلاق منه .

هذا احتمال لاشك في وروده وليس هناك من الأسباب مايقطع باستحالته ولكني مع ذلك استبعد الكذب على الأشعري فالأشعري<sup>١</sup> — باعتزاف جميع<sup>(١)</sup> الباحثين الذين تعرضوا له — قد حكى مذاهب خصومه بأمانة وإخلاص وسيظل كتابه ( مقالات الإسلاميين ) برهاناً قاطعاً على هذه الحقيقة إلى جانب برهنته على سعة أفقه وغزارة مادته كما أن الأشعري — حتى في أيام اعتزاله — كان متديناً ورعاً<sup>(٢)</sup> وكان

---

( ١ ) يقرر ذلك في صراحة المستشرق فنسك في كتابه العقيدة في الإسلام ص ٨٨ ويرى في مقدمة تخرجه لكتاب ( مقالات الإسلاميين ) ويستشهدان على ذلك بما ذكره الأشعري عن المعتزلة مقارناً بما حكاه الخياط عنهم وهو متهم فانه لافرق في الحصول بين هذا وذلك .

( ٢ ) فقد روى الطبري نقلاً عن السروي أنه كان وهو في سن العشرين يصلي الصبح بوضوء العتمة ولا يحكي شيئاً عن اجتهاده في العبادة لأحد .

زاهداً<sup>(١)</sup> لا يرغب في مال أو جاه بل يعيش على القليل الذي يأتيه من دخله الخاص ، وكان مع ذلك عفيف اللسان غير مقدع ولا هيجاء كما كان سيداً في التصوف من غير أن يكون للنظريات الغريبة تأثير عليه . فهذه النزاهة حتى في عرض كلام الخصم وهذه التقوى التي تتطلب السهر في العبادة إلى الفجر وهذه العنة التي تزين منطقته وهذا الورع الذي يحول بينه وبين إغراء الحياة يجعل من المستبعد جداً أن نصدق بتسرب رذيلة الكذب إلى نفسه لأن الكذب بالذات لا يمكن أن يتحلى بشيء من هذه الصفات .

ومن المحتمل جداً أن تكون الرؤيا هي السبب المباشر لهذا التحول ولكنني أعتقد أنها كانت صدى لما أحسه أبو الحسن في نفسه من مشاكل نفسية وروحية فان مذهب المعتزلة وبالأخص على الصورة التي كان يحكيها أستاذه الجبائي كانت تحمل في طياتها كثيراً من المشاكل

---

(١) أما زحده فيؤخذ الدليل عليه من حياته فع شهرته وسعة علمه وإقبال الناس عليه من مائر فجاء الأرض لم يعرف بمال ولم يظفر بمنصب بل عاش عيشة العلماء الأبرار من الإعراض عن أصحاب السلطان والاكتفاء بالقليل عن المال الذي كان يأتيه على حد رواية خادمه بندار بن الحمين من غلة خيعة وقفها جده بلال بن أبي بردة على عقبه وكانت نفقته في كل سنة مائة عشر درهما .



التي لا تجد لها حلاً مرضياً<sup>(١)</sup>. أن الرجل لم يتحدث عن هذه الحيرة الفكرية كما فعل الغزالي من بعده في كتاب (المنقذ من الضلال) ولا عن المدة التي كابدها فيها هذه الحيرة ولكن من المؤكد أن الرجل قد أحسها في نفسه ودلّلنا على ذلك ما جاء في رؤيته وما ورد بخطبة تحوله فهو في الرؤيا يسأل النبي فيقول له في المرة الثانية: «وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام واتبعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل» ويقول له في المرة الثالثة: «كيف أدع مذهباً تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا»<sup>(٢)</sup> ويقول في خطبة تحوله إنني «نظرت

(١) لعل ما يصلح دليلاً على ذلك تلك القصة المشهورة بقصة الإخوة الثلاثة فقد سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة مؤمن وكافر وصبي قاتلا: ما عاقبتهم؟ فأجاب قاتلا: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة فرد الأشعري عليه سائلاً: هل يستطيع انصبي أن يكون من أهل الدرجات؟ قال: لا. فقال الأشعري: ولم؟ فرد الجبائي: لأنه يقال له إن المؤمن إنما له هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثله. فرد الأشعري قاتلاً: فإن قال الصبي لم أقصر ولكنني مت تيل أن أتمكن من عملها فاجاب الجبائي أن الله يقول له كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فكانت مصلحتك في الموت صغيراً فرد عليه الأشعري فإذا قال الكافر ولماذا يارب لم تراع مصلحتي أنا الآخر فأمرت صغيراً وأنت تعلم أنني حين أكبر سأكون كافراً فلم يحر الشيخ جواباً. طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤٥ وما بعدها ويرى بعض المستشرقين ككلدونالد أن هذه القصة هي سبب تحوله كما يشك المستشرق وات في صحتها ويرى بعضهم أيضاً أنها كانت بعد التحول.

(٢) السبكي طبقات الشافعية ج ٢ صفحة ٢٤٥ وما بعدها.

فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شئ على شئ\* ثم يقول بعد ذلك مشيراً إلى طريقه الجديد ( فاستهديت الله فهدانى إلى اعتقادما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت مما كنت أعتقده »<sup>(١)</sup> .

ولكن من حقنا بعد ذلك أن نسأل هل كان الاضطراب النفسى والإخلاص للحقيقة وحدها بالإضافة إلى الرؤيا الكريمة هى أسباب تحوله فقط أم أنه قد فكر فى ذلك لأنه رأى أن طريقة المعتزلة ستؤدى بالإسلام إلى الدمار كما أن طريقة المحدثين والمشبهة ستؤدى إلى الجحود والانهار مع ما فى ذلك من تفرقة كلمة الأمة وغرس بذور الشقاق بينها وأنه من الخير لهذه الجماعة أن يلتقى العقليون والنصيون منها على مذهب وسط يوحد القلوب ويبعد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معاً ، انى أرجح أن ذلك قد طاف بعقل الأشعرى ولعله أول ما طاف بعقله وأثار حيرته إشفاقاً على الدين والأمة فراجع ما يعلم فوجد الأدلة متكافئة فاستهدى الله إلى الحق فهداه الله إلى منهجه وأيده فى طريقه بروية رسوله وأفضل خلقه فضى قلما وأخرج للناس مذهباً جديداً تلقاه أغلبها بالقبول والاطمئنان :

وأيأ كانت بواعثه فقد اندفع الرجل فى طريقه متحمساً حماسة قد يشفق عليه الإنسان منها وأخذت كتاباته فى أول عهده تفيض حرارة وتبجلاً للمذهب السلف وطعنا فى المعتزلة . ولعل كتاب ( الإبانة )

---

( ١ ) نفس المصدر والصفحة .

وهو يصور هذه المظاهر يعود إلى تلك الفترة من حياته كما يرى فنسنت ونرجح أن يكون محققا كما نلاحظ أن هذا الاندفاع وتلك الحماسة في إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلى ذلك كما تقول الحنابلة قد أخذت تخف مع الزمن وشرع الرجل في استعادة توازنه يوماً بعد يوم إلى أن انتهى إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكة النقدية العميقة التي استفاد أصولها من أساتذته الأول . ولعل كتابه ( اللمع ) الذي ألفه في هذه الفترة كما نرجح هو الذي يمثل مذهب الوسط في صورته النهائية . وإن كان مكدونالد<sup>(١)</sup> وتريت<sup>(٢)</sup> يريان عكس ذلك فيقرران أن الأشعرى قد خلا مذهب أولاه من ذكر الوجه واليدين وغير ذلك مما يوهم التشبيه — ولعل ذلك في رأيهم لقرب أيامه بالاعتزال وسكنه بالبصرة البعيدة عن نفوذ الحنابلة — ثم اضططر إلى ذكرها بعد ذلك حين انتقل إلى بغداد لإرضائهم .

ولكن رأي يعتمد على حقيقة نفسية وأخرى علمية ، فمن الناحية النفسية يكون المرء في أثناء تحوله من رأى إلى رأى أشد عداء لرأيه الأول ، ولا شك أن إثبات الوجه واليدين والعرش إلى غير ذلك على أى صورة مما يتفق مع هذه الحقيقة لبعد ذلك بعداً سحيقاً عن آراء المعتزلة أما من الناحية العلمية فاننا نجد الكتب التي تجنبت ذكر ذلك

---

( ١ ) المرجع السابق صفحة ١٩٠ .

( ٢ ) في كتابه التوحيد الإسلامى صفحة ١٦٧ لندن - سنة ١٩٤٧ .

أعق و أدق في تصوير مذهبه من الكتب المثبتة لها مما يدل على أن هذه الكتب العميقة لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب في صورته الصحيحة وهذا يستلزم أو على الأقل يرجح أنها كانت متأخرة في الزمن عن الكتب التي صدرت عن الأشعري في بدء تحوله من مذهب إلى مذهب ، وأيا كانت الحقيقة فقد ظل الأشعري مخلصا في عدايته للمعتزلة حتى آخر رمق من حياته وإن كان لم يحكم بكفرهم كما فعل غيره ولا كفر أى طائفة من أهل القباة لأن الجميع في رأيه يشيرون إلى معبود<sup>(١)</sup> واحد . وهذه روح عالية وتسامح فكري قل أن يوجد في هذا الزمان الذي نوّرخ له .

#### نشاطه العلمى بعد التحول :

وليس من شك في أن فترة حياته بعد تحوله كانت تعتبر أخصب أيام عمره فقد أخذت دروسه في المسجد الجامع بالبصرة تعج بطلاب العلم من كل فج ولعل مما زاد في إقبالهم عليه ما كان يتمتع به الأشعري من نفس طيبة وروح مريحة ودعابة لطيفة<sup>(٢)</sup> كانت تبديد الملل وتجدد نشاط الأرواح يضاف إلى ذلك هذا الصوت الحنون الذي كان يأسر النفوس ويأخذ بمجامع الألياب .

(١) ابن صاكر المصدر السابق صفحة ١٢٩ .

(٢) ابن خلكان . المرجع السابق ج ١ صفحة ٣٢٧ .

ولم تكن الدروس وحدها هي مظهر نشاطه فقد كان إلى جانب ذلك يجيب على كل مسألة أو استيضاح يرد إليه من سائر البلاد الإسلامية أما عن مؤلفاته فحدث ما شئت وفرة إنتاج وعمق بحث وتنوع درس وسعة أفق ووفرة معلومات وحسبك أن تلقى نظرة على كتابه (العمد)<sup>(١)</sup> الذى تحدث فيه عن مؤلفاته كما نقله ابن عساكر لتعرف أى رجل هو، فقد كتب فى ( ادب الجدل ) و (الحث على البحث) والرد على تيارسطو فى كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية كما رد على أصحاب التناسخ والدهرية والمجوس والمشبهة والخوارج وبقية الفرق الإسلامية ، وخص المعتزلة بالنصيب الأوفر من نشاطه فقد ألف كتابا عدة فى الرد على الجبائى والباغى والاسكافى وأبى الهزبل وأبى هاشم والوراق وغيرهم بل أكثر من ذلك أنه كتب كتابا للرد على نفسه يوم أن كان معتزليا .

ولم يكن الأشعرى أستاذا فى علوم العقيدة فقط بل كان مؤرخا للعقائد من الصف الأول أيضا، وحسبك كتابه (مقالات الإسلاميين) للبرهنة على ذلك جيدة واطلاعا كما سبقت الإشارة إليه ،

---

(١) تذكر بعض المصادر أنه قد ألف خمسة وخمسين كتابا والفهرست لابن النديم ينسب اليه ستا فقط أما تلاميذه فينسبون إليه ما يقرب من ثلثائة كتاب مع الزيادة أو النقص وينسب الأشعرى إلى نفسه فى كتابه (العمد) على ما حكاه ابن عساكر صفحة ١٣٦ ما يزيد على ال ٩٠ كتابا .

والأعجب من ذلك أن الرجل كانت له قدم راسخة في علوم الشريعة أيضا فقد ألف كتاب ( القياس ) وكتاب ( الاجتهاد ) وألف في ( خبر الواحد ) والرد على ابن الراوندى في انكار التواتر ومسائل في إثبات الاجماع وألف أيضا في تفسير<sup>(١)</sup> القرآن وفي الاخبار .

### وفاته :

وأخيرا بعد حياة حافلة بأنواع النشاط والخير مات الأشعرى فيجأة سنة ٣٢٤ على ما صححه ابن عساكر<sup>(٢)</sup> وذكره ابن فورك<sup>(٣)</sup> ودفن طيب الله ثراه ببغداد بالقرب من الامام أحمد بين الكوخ وباب البصرة ، وقد تنازعت المذاهب الفقهية بعد موته ، ويؤكد صاحب الطبقات أنه كان شافعى المذهب وأن الامام الباقلانى هو الذى كان مالكيا لا الأشعرى كما يزعم بعضهم .

### بين الأشعرى والغزالى :

ولعله من النافع هنا أن نشير إلى تلك المشابهة بين الأشعرى ومؤسس المذهب وبين الغزالى المدافع عن المذهب ضد مخالفيه من المتكلمين

---

( ١ ) يروى بعضهم أن هذا التفسير كان يحتوى على ثلاثين جزءا كما يدعى الذهبى وأنه ألفه وهو معتزلى وإن كان صاحب طبقات الشافعية يكذب ذلك ويقول إنه ألفه على مذهب أهل السنة وأنه اطلع على الجزء الأول منه فوجد فيه ردا على المعتزلة .

( ٢ ) صفحة ٥٦ وقيل في سنة ٣٢٠ كما قيل في سنة ٣٣٠ .

( ٣ ) الطبقات السبكي ج ٢ صفحة ١٤٥ وما بعدها .

والفلاسفة حتى ضمن له النصر في النهاية ، فالأشعري حارب المعتزلة حاملي لواء العقل في عهده كما حارب الغزالي الفلاسفة التي تعتبر امتدادا للمعتزلة والأشعري قد استعمل أسلوبا عنيفا في مهاجمة خصومه أهل البغي وأهل الزيغ ومجوس هذه الأمة على حد تعبيره كما فعل الغزالي بالفلاسفة الذين سفه عقولهم وعاب طريقتهم وناقص تفكيرهم وأخيرا اتهمهم بالكفر في مسائل معينة<sup>(١)</sup> .

والأشعري مع ذلك كان نزيها وصادقا فحكي مذاهب خصومه بدقه وأمانة في كتابه ( مقالات الإسلاميين ) ثم رد بعد ذلك عليهم وهذا ما فعله الغزالي مع الفلاسفة فقد شرح آراءهم بأمانة تامة في كتابه ( مقاصد الفلاسفة ) . ثم رد عليهم بعد ذلك في كتابه ( تهافت الفلاسفة ) والأشعري في النهاية قد ظفر بخصومه المعتزلة حتى ( حجبهم في اقماع السحسم ) ولم تقم لهم بعد ذلك قائمة وكذلك كان شأن الغزالي مع الفلاسفة فقد قضى عليهم في المشرق قضاء مبرما وأخيرا هل ينكر الأشعري أنه قد استفاد من المعتزلة في كفاحه ضدهم وفي تكوين ملكاته العقلية والنقدية والثقافية ؟ وإن انكر الأشعري ذلك فهل ينكر

---

( ١ ) وهي قولهم يقدم العالم وعلم الله بالجزئيات على وجه كلى وإنكارهم حشر الأجساد .

الغزالي الذي كان مدينا لخصومه بكثير من أسباب انتصاره وأنه قد أخذ فكرا وربما فكراً بتعبيراتها<sup>(١)</sup> من كتب الفلاسفة ؟ .

وبعد فهل يمكن أن يكون الأشعرى متناقضا وذا وجهين كما يقول باحتمال ذلك المستشرق الهولندي فنسك ؟ .

لنستمع إليه أولا فذلك واجب الإنصاف العلمي .

يقول فنسك إن الناظر في كتاب الإبانة للأشعرى يجد أن فكرة التنزيه والكسب قد اختفتا منه ويجد بدل ذلك صورة المذهب الأشعرى تعطى أنه من اتباع أحمد بن حنبل المخلصين فهو يحاول إثبات الوجه واليدين واستواء الله على العرش ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف هذه الألفاظ عن معناها الظاهر بل وطريقة استدلاله نفسها تعتمد على نصوص من الكتاب والسنة ، فإذا تركنا هذه الصورة جانبا إلى ماقرره الجويني مثلا عن مذهب الأشعرى فاننا نجد صورة أخرى للمذهب عقلي يقول بالتنزيه والكسب ويجعل من الممكن للإسلام أن يتخذ مكانا وسطا بين المعتزلة والحشوية فأى الصورتين تمثل المذهب الأشعرى ؟ وهل من الممكن أن نقول إن الأشعرى

---

(١) البرهنة على ذلك انظر كتاب النجاة لابن سينا مثلا صفحة ٢٥٨ القاهرة سنة ١٢٣١ هـ وكتاب مدارج القاسم للغزالي صفحة ١٠ القاهرة سنة ٩٢٧ م فهناك في بعض المسائل اتحاد في التعبير بينهما .



كان ذا وجهين إذا صحت هاتان الصورتان عنه أم أن الجويني قد نسب إليه ما لم يقله ؟ .

إننا نحس بالحاجة إلى كتاب من صنع الأشعري نفسه يؤكد هاتين الفكرتين اعني التنزيه والكسب حتى تتضح أهداف مذهبه ويقوى تعليلها<sup>(١)</sup> .

وقبل أن اشرع في الرد عليه اسارع فأنتي تهمة التحيز والتحامل عن فنسك في حديثه عن الأشعري فالرجل يتكلم مخلصا في حدود امكانيات فهمه وقراءته ولكني اسارع فاقرر أيضا أن مارواه الجويني عن الأشعري صحيح لاشبه فيه ودليلنا على ذلك من كتاب للأشعري نفسه لم يره فنسك مع الأسف وهو كتاب ( اللمع ) ففيه يتحدث الأشعري في صراحة قاطعة عن اعتناقه لفكرة التنزيه وقوله بالكسب كما سنعرض له في شكل اوسع عند تقرير مذهبه . فشكه في صحة نسبة ذلك إلى الأشعري إنما يعود إلى أنه لم يقرأ هذا الكتاب أو غيره مما يتحدث عن هذه الصورة العقلية حديثا قاطعا وواضحا ، ورأي أن المستشرقين جميعا لو قرأوا ما كتبه الأشعري في هذا الكتاب أو فيما يماثله لأعادوا جميع كتاباتهم عنه .

---

( ١ ) العقيدة في الإسلام ص ٩٣ .

بقى بعد ذلك لنفسك ولغيره أن يقول ولكن ذلك لا يحل مشكلة التعارض بين الصورتين بل يزيدا تعقيدا إلا إذا كان الأشعري وجهان أو رأيان مختلفان باختلاف الظروف والمكان ، وللإجابة على ذلك نقول : إن الصورتين للأشعري وهما لاتعارض بينهما فان كون الأشعري من اتباع الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وكونه يحاول جاهدا إثبات الوجه واليدين إلى غير ذلك مع رده على المعتزلة والجهمية في محاولتهم صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة لايعنى أن أحمد ابن حنبل كان مشبها أو مجسما وكذلك الأشعري حتى يتنافر مع الصورة العقلية الأخرى لمذهبه ، فان أحمد بن حنبل وكذلك الأشعري لم يقل بان لله وجهها ماديا ويداً محسوسة ولكنهما يقرران في صراحة الإيمان بهذه الألفاظ وتلك الصفات مع التفويض في مدلولها وتنزيه الله عن الصورة الحسية تنزيها قاطعا وعلى ذلك فالصورتان عقليتان لاشك ولذلك كان الأشعري دائما يكرر قوله : له وجه وله يد ولكن بلا كيف ومعنى ذلك نبي الحسية قطعا وكل ما هنالك أن الأشعري في مبدأ تحوله كما قلت لجأ إلى رأى السلف في هذه المشكلة وهو التفويض مع التنزيه فكان أقرب إلى الإمام أحمد والسافيين من أمثاله وحين استعاد توازنه الفكرى وربما حين شاهد مبالغة الحنابلة في التشبيه بعد موت الإمام أحمد وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير

تفويض ولا تنزيه رأى أن يكون صريحا أكثر في تحديد مذهبه العقلى  
على عادة المتكلمين ولعل هذا هو السبب الذى حدا بابن حزم الظاهرى  
إلى كراهته كما حدا بالحنابلة المشبهة إلى أن يلعنوا اتباعه فان الأشعرى  
لم يترك عقيدة الإمام أحمد فى التنزيه ولكن اتباعه هم الذين تركوها  
فحصل الخلاف بينهم وبينه .

---

## نقد الأشعرى لمنهج الحنابلة

يقول الأشعرى في منهجه إن هناك جماعة جهلة (الحنابلة ؟) ممن ثقل عليهم النظر قد طعنوا في من أراد تأييد الدين بالكلام وقالوا إن الحديث في مثل الحركة والسكون والجوهر والعرض والجزء والطفرة إلى غير ذلك من الأبحاث الكلامية بدعة وضلالة ، مستدلين على ذلك بأنه لم يؤثر عن النبي وأصحابه شئ\* ذلك وهذا يعني أنهم لم يعلموه أو علموه وسكتوا عنه وكلا الاحتمالين يدل على أن الحديث في ذلك شر لأنه لو كان خيرا مآجاز للنبي وصحابته أن يجهلوه أو أن يسكتوا عنه مع علمهم به لأن الجاهل بالنافع أو السكوت عنه لا يليق بالنبي وأصحابه وخاصة فيما يتعلق بأصول الدين والشرعية .

ثم يقول الأشعرى مجيبا عن ذلك سائلا لهم ولم قلتم إن البحث في ذلك بدعة وضلالة مع أن النبي لم يقل إن من بحث في مثل هذا فهو مبتدع ضال واذن فقد قلتم ما لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمتم بشئ\* لم يحكمم به قيلزمكم تبعا لتعليكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا ؛ و أيضا لم قلتم إن القرآن كلام الله غير مخلوق مع أن النبي لم يثبت عنه في السنة الصحيحة مثل هذا القول واذن فقد تكلمتم في شئ\* من أصول الدين بما لم يثبت أن النبي قد تكلم به فهل انتم مبتدعة ضلال ؟ .

ثم يتساءل الأشعري قائلا : وهل صحيح أن كل بحث حول أمر لم يسمحه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر بدعة وضلالة ؟ لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون الصحابة كلهم وكذلك التابعون على كثير من الضلال لانهم قد بحثوا في أشياء لها تعلق بالدين من جهة التشريع لم يرد فيها نص عن الرسول الكريم فقد بحثوا لفظ البائن والحرام في الطلاق مثلا كما بحثوا مسائل العول والجدات في علم الفرائض والدليل على عدم ورود نص فيها وقوع الخلاف بين الصحابة في الحكم عليها ولو كان هناك نص ماوقع الاختلاف ، وكذلك فعل التابعون أيضا كمالك والثوري وغيرهم ممن تجمعون على احترامهم في مسائل الدور والوصايا والعتيق وغيرها من المسائل التي لم يرد فيها نصوص من الشريعة ، وكل ما فعلوه هو أنهم قاسوا ما يجهلون على ما يعرفون من الأصول ليستنبطوا أحكامها وقد تم لهم ما أرادوا ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تحرمون علينا أن ندرس المسائل التي تتعلق بأصول الدين أيضا كي نردها إلى الأصول المنفق عليها من ( العقل والحسن والبدية )<sup>(١)</sup> .

---

( ١ ) استحسنان الخوض في علم الكلام للأشعري صفحة ٤ حيدر آباد ٣٢٣ هـ جرية وقد اثار الشك في نسبتها إلى الأشعري المستشرق الأمريكي كلاين ( انظر مقدمته لترجمة كتاب الابانة ص ٢٩ ) وهو في رأيي مخطئ لوجود اتفاق حتى في التعبير بينها وبين كتب الأشعري الأخرى ككتاب الجمع انظر ص ٧ من الكتاب المذكور .

هذا ليس يعنى أننى — الأشعرى — أسلم بأن رسول الله وأصحابه لم يكونوا على علم بهذه الأبحاث التى تعرضون عليها فاننا نستطيع أن نقول إن النبى كان يعلمها تفصيلا أو اجمالا ولكن لم تحدث فى عهده وقائع معينة أو شبه مخصوصة مما اثاره خصوم الدين فى عهدنا فلم يتحدث فيها مفصلة واكتفى بأصولها — أى هذه الأشياء التى نعتمد عليها فى الرد — الموجودة فى الكتاب والسنة وترك للعلماء فضل استنباط الردود المفصلة على المشاكل المعينة عند حصولها . والأمثلة فى ذلك كثيرة .

فحينما قال الخبر السمين لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ملوحا بذلك إلى انكار نبوة محمد وآتاهمه بالكذب قال القرآن فى الرد عليه : « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى » هذا يعنى أن القرآن قد الزم الخبر بما يعترف بصحته وهذا هو اصلنا فى الزام الخصوم بما يسلمون به .

وحين جاء المشركون إلى النبى صلى الله عليه وسلم قائلين حين نزل عليهم قوله تعالى : « إنكم وماتبعون من دون الله حصب جهنم » اذن يا محمد فعيسى وعزير والملائكة فى النار لأنهم معبودون ؟ قال النبى الكريم فى اجابته لا لأن الله تعالى قد قال : « إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » . وهذا يعنى أن النبى لم يشك عن استدراك مغالطة الخصم والرد عليه وضرورة ملاحظة الآيات كلها قبل الاعتراض وهذا أصل من أصولنا .

ثم انظر إلى قول إبراهيم عليه السلام حين رأى الكوكب : « هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ » أليس في هذا دليل على جواز النظر والاستدلال الذي « ينكره المذكرون وينحرف عنه المنحرفون » <sup>(١)</sup> وذلك لأن إبراهيم قد أعطى القمر حكم الكوكب في أنه لا يجوز أن يكون واحد منهما إلهاً لاجتماعهما في الأفول والانتقال واستدل بالحركة والسكون وكذلك الانتقال والأفول على أن كلا من الكوكب والقمر والشمس لا يصبح أن يكون إلهاً لأنه متغير والإله يجب أن يكون خالياً من هذه التغيرات التي تدل على حدوثه .

وهذا بعينه هو الدليل الذي نسوقه للبرهنة على حدوث العالم .

ثم انظروا إلى قول الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » للتدليل على وحدانيته وراجعوا ما قرره المتكلمون في الاستدلال على هذه الحقيقة فانكم ستجدون أن أغلب براهينهم من التمانع والتغالب راجع إلى هذه الآية وما يشبهها من الآيات .

وليس الأمر في القرآن قاصراً على ذلك ؛ استمعوا إذا شئتم إلى قول الله تعالى في تصوير شبهة من يعترف بالخلق وينكر البعث مع

---

(١) كتاب البع للأشعري ص ٧ .

الرد عليها : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » ف يجعل الإعادة كالبدء لأنها في معناها . وحين حكموا باستحالة ذلك لأن الحياة حارة والتراب المتخلف من الأجسام بارد يابس فكيف يجوز الجمع بين الحياة والتراب قال القرآن في الرد عليهم . « هو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا » ف جعل خروج النار على حرها وييسها من الشجر الأخضر على رطوبته ونداوته دليلا على جواز ما حكموا باستحالته .

وإذا لم يكن هذا قياساً ونظراً واستدلالاً فأى شيء هو ؟ .

وليس ذلك فحسب بل إن القرآن يشير إلى بطلان هذه الآراء الفلسفية الضالة التي انتشرت في البيئة الإسلامية والدليل على ذلك قوله تعالى : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » فان في ذلك إبطالا لقول من يقول بأن الجزء يتمجزأ إلى ما لا نهاية لأنه لو كان هذا القول صحيحاً لما أمكن إحصاء أى شيء مع تصريح القرآن بإحصاء كل شيء . ثم ذلك الحديث الذي ورد عن رسول الله وفيه يعترض أعرابي على النبي عليه السلام حين قال : « لا عدوى ولا طيرة » بقوله : « ما بال الأبل كأنها الظباء تدخل في الحربى فتجرب » فقال له الرسول الكريم : « فن أعدى الأول » أليس في تلك الإجابة ما يصلح رداً على الدهرية العنانية بأنه ما من حركة إلا وقبلها حركة إلى ما لا نهاية .



إن القرآن والسنة لم يهملتا العقل ولم يحرموا النظر والاستدلال وإذن فاستعمال العقل في فهم الشرع وتأويله ليس ضلالة كما يفهم هؤلاء الجهلة الكسالى ولكنه واجب يجب أن يؤدى .

### نقده للمعتزلة :

ولكن ما النتيجة إذا تابعنا العقل إلى نهايته كما تفعل المعتزلة ؟ .  
إنه يحسن بنا أن نستعرض ما استلزمه منهجهم العقلى المغالى من نتائج .  
لقد أدى ذلك في رأيهم إلى نفي الصفات عن الله فليس لله علم ولا قدرة مع أن ذلك مخالف للبداهة من جهة ، ويؤدى إلى نفي كونه عالماً قادراً من ناحية أخرى ، لأن كونه عالماً قادراً معلل في العقل بأن له علماً وقدرة فاذا انتفياً كما يقول المعتزلة انتفى كونه عالماً قادراً ، لأن انتفاء الأصل والعلة يؤدى إلى انتفاء المعلول قطعاً وقد أذاهم ذلك إلى وضع الله في صورة<sup>(١)</sup> مجردة لا يستطيع العقل أن يتصور وجودها . على أنهم قالوا أيضاً إن الله لا يريد الشر مع أنه موجود في العالم بل وغالب فيه ، ومعنى ذلك أن الله لا يريد أغلب ما يقع في ملكه من أفعال وهذا يستلزم أن يكون موصوفاً إما بالضعف فلا يستطيع أن يحول بين الشر وبين الوجود والغلبة ، وإما بالغفلة فهو لا يدري ما يقع في ملكه<sup>(٢)</sup> .

---

( ١ ) راجع تلك الصورة في ص ٤٣ ، ٤٤ من هذا الكتاب .

( ٢ ) كتاب الملح ص ٣٤

وإذا كان الناس باسم العقل عند المعتزلة هم الخالقون لأعمالهم خيراً كانت تلك الأعمال أم شراً فمعنى ذلك أن الله تعالى قد شاركه في أخص صفاته وهى الخلق<sup>(١)</sup> ملايين الشركاء من البشر الذين يعتبرون في هذه الصفة أقلدر منه لأنه لا يخلق إلا الخير وهم يخافون النوعين ولذلك كان مذهب المعتزلة في رأى — الأشعرى — شراً من مذهب<sup>(٢)</sup> المجوس الذين جعلوا له شريكاً واحداً هو الشيطان ولم يجعلوه أوسع اختصاصاً من الخالق لأنه لا يخلق إلا الشر في رأيهم ، ومن ناحية أخرى فإن الله في رأى المعتزلة لا يملك الخيار حتى في دائرة الخير من أعماله المخصصة له منهم بل واجبه أن يفعل الصلاح والأصلح حتماً ومن واجبه أن يضع الطائعين في الجنة وأن يقذف بالعصاة إلى النار من غير استثناء كما أن من واجبه أن يلطف بعباده فينصب الآيات الدالة على وجوده ويرسل الرسل وينزل الكتب التى تساعد على الهداية ويجب عليه أيضاً وإلا لم يكن إلهاً أن يعرض الناس عن آلامهم فأى إله هذا الذى لا يملك صفة ولا خياراً بل يعيش محدوداً في نطاق خاص من الأعمال قد حددته له عقول المعتزلة ومنهجهم .

فاذا تركنا ذلك إلى القرآن الذى هو كلام الله فما ذا قالت المعتزلة فيه إنهم تبعاً لمنهجهم قد حكموا بحدوثه لفظاً ومعنى وأحالوا أن يكون

---

( ١ ) الشهر ستانى الملل والنحل جزء ١ صفحة ١٢٨ .

( ٢ ) الإبانة للأشعرى صفحة ٨ .

صفة لله تعالى فجعلوه مشابها في الخلق والحدوث لجميع الأشياء الحادثة  
التي تنقصها القداسة بل وتنقصها الطهارة أحيانا ولم يكتفوا بذلك بل  
لجأوا إلى نصوصه فأولوا منها كثيراً من الآيات التي تتعارض مع  
آرائهم العقلية فأفسدوا معناه وذهبوا بحرمته وجعلوه تابعا لا فيصلا  
في أوهامهم التي اعتنقوها باسم المذهب العقلي .

ثم ألم ينكر المعتزلة الرؤية باسم العقل فسلبوا بذلك المؤمن أسمى  
ما يطمع فيه في الآخرة وهو رؤية خالقه الذي عبده على غيبة منه منذ  
سنين طويلة انتظارا لهذه اللحظة السعيدة التي يشرق فيها بطلعته على  
المخلصين من عباده ، ولم يكتفوا بالإنكار ويلتزموا الأدب مع حديث  
رسول الله وما ورد في الكتاب العزيز الذي جاء به بل أولوا الآيات  
وأنكروا السنة وهي صريحة وصحيحة ففتحوا بذلك بابا للشكاك وأعداء  
الدين يستطيعون أن يدخلوا منه بعد أن فتحه المعتزلة لطلعن في الدين  
وإنكار أحد أصوله وهو السنة المطهرة ؛ بل وأنكروا الشفاعة أيضا  
وحكموا ظالمين بأن من أنفق حياته في الطاعة ثم ارتكب لأمر ما كبيرة  
ثم مات بعد ذلك من غير توبة فهو خالد في النار مع المشركين من خلق  
الله وليس له أمل في عفو أو مغفرة لأن الله لا يملك أن يعفو عنه ناسين  
أو متناسين ان الإنسان إنسان له ضعفه وفيه عيوبه وأنه من الرحمة  
أو من العدالة أن نميز أن مثل هذا العبد الذي فعل كثيراً من الخير

إلى جانب خطئته قد يرحمه الله ويعفو عنه . وألم ينكر بعض<sup>(١)</sup> المعتزلة دوام الجنة والنار وفيهم المجهود والمشقة وحبس النفس على الطاعة والصبر عن المعصية إذن مع أن دليل الخلود والأبدية قائم ولكن ذلك ليس بغريب على المعتزلة الذين أجمعوا<sup>(٢)</sup> على انكار عذاب القبر كما أنكروا الخوض تبعاً لتحللهم من الالتزام بالسنة وتأويلهم ما ورد في القرآن عن ذلك مع هدمهم القياس في الأمور الفرعية وإبطالهم حجج الإجماع مما يؤدي إلى إبطال قاعدة من قواعد التشريع الأساسية .

ثم ألم يهاجم المعتزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رغم توصية الرسول بهم خيراً ورغم أنهم قد بذلوا من أنفسهم وأموالهم ما يرفع منزلتهم ويكف ألسنة السفهاء عنهم فحكموا عليهم بالفسق وكفروا كثيراً منهم حتى أبا موسى جد الأشعري نفسه مع حب رسول الله له .

وألَمْ يكفر المعتزلة بعضهم بعضاً ؟ راجع<sup>(٣)</sup> إن شئت الفرق بين الفرق للبغدادى فأنك واجد أن أكثرهم قد حكم على أكثرهم بالكفر والفسوق تبعاً لمسائل خاصة قد اختلفوا عليها .

---

(١) البغدادى في كتاب الفرق بين الفرق صفحة ١٠٢ ينسب ذلك إلى أبي الهذيل .

(٢) الإبانة صفحة ٧٠ .

(٣) صفحة ٢١ ، ١٧٧ .

وأخيراً هل ننجح المذهب العقلي أو مذهب الاعتزال في إصلاح النفوس وتطهير القلوب وحمل الناس على العمل الصالح !!

إن الإجابة على ذلك تجدها في سلوك المعتزلة أنفسهم فان كثيراً منهم كانوا فسقة<sup>(١)</sup> لا يتورعون حتى عن التظاهر بنسقتهم وهذه حقيقة نفسية لأن الجدل العقلي إذا أدى إلى نضوج العقل من ناحية فإنه يمتدح العاطفة من ناحية أخرى والسلوك الطيب في الحياة أثر من آثار القلوب العامرة بالعواطف النبيلة وليس أثراً من آثار العقول الكبيرة المملوءة بالأفكار والفلسفة . وإذن فتابعة العقل كما فعل المعتزلة يعتبر خطأ وخطراً أيضاً بل ربما كان أشد خطورة من التزام الحرفية والوقوف عند النص واحترام مصادر الدين الأساسية .

وإذن فماذا نصنع ؟ وللإجابة على هذا يبرز الأشعري بمنهجه الذي تعتمد عليه عظمتة ومكانته في تاريخ الفكر وهو المزاوجة بين النص والعقل أو كما أشرت إلى ذلك سابقاً هو محاولة إدراك النص في ضوء العقل أو السير وراء العقل في حدود من الشرع لأن العقل إذا ترك وشأنه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه وفرق بين الهوى المضل وبين الهدى الذي يعصم من الزلل والعتار .

\* \* \*

---

(١) انظر في ذلك تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة صفحة ٣١ ، ابتدأ المصدر

## الله موجود والعالم حادث

يقول الأشعرى فى تقرير مذهبه : إذا لم يكن من المعقول أن يتحول القطن إلى ثوب منسوج من تلقاء نفسه والمدر إلى آجر ثم إلى بيت شامخ من غير بان ولا صانع فليس من المعقول أن ينتقل الإنسان فى أدوار حياته المختلفة بذاته والدليل على ذلك أنه وهو فى غاية كماله الجسمى والعقلى لا يستطيع أن يخلق لنفسه حاسة ولا أن يضيف إلى جسمه عضواً جديداً فكيف وهو فى حال النطفة يستطيع أن يتحول بذاته إلى مضغة ثم إلى لحم ودم ثم يصير بعد ذلك بشراً سوياً ، وإذن فلا بد من القول بأن كائناً آخر هو الذى نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه . وما يقال بالنسبة للإنسان يقال بالنسبة لغيره من الكائنات وإذن فالعالم بأسره فى حاجة إلى من يدبره ويسير به إلى الغاية من وجوده .

ولكن ألا يجوز أن تكون النطفة قديمة ليست بحاجة إلى خلق وإيجاد ؟ .

يجيب الأشعرى على هذا التساؤل قائلاً إن ذلك محال لأن النطفة تقبل الانتقال والتغير ويطرأ عليها سمات الخلوث بل هى لا تخلو من تلك السمات أصلاً ومالم يسبق المحدث يكون محدثاً مصنوعاً . وما يقال فى النطفة يقال فى غيرها من الأجسام لأنها لا تخلو كذلك من الانتقال

والتغير أو<sup>(١)</sup> جواز طريان الانتقال والتغير وما كان كذلك فهو محدث وإذن فالعالم بجميع أجزائه محدث ويستتبع ذلك إلى جانب احتياجه إلى ناقل ومدبر أن يحتاج إلى موجد يوجده من العدم وهذا الناقل والمدبر والموجد هو الله سبحانه وتعالى .

### اعتراضات وأجوبة :

ولكن الأشعرى يقرر في كتبه أن الحى إذا لم يكن متصفا بشئ يمكن اتصافه به لا بد أن يكون متصفا بنقيضه فإذا لم يكن الله فاعلا فى الأزل وجب أن يكون موصوفا بضد من أضداد الفعل كالعجز أو الترك وهذا يستلزم أن يكون العجز أو الترك قديما وما ثبت قدمه استحالة عدمه فيكون عدم العجز أو ارتفاع الترك بعد ذلك مستحيلا فيستحيل بذلك وجود العالم مع أنه موجود وإذن فلا بد من القول بأن الله فاعل أزلا وهذا يستلزم أن يكون العالم قديما على الأقل زمنا وهذا يناقى قوله بأنه محدث . وهذا هو أقوى برهان اعتمد عليه القائلون بالقدم من فلاسفة الإسلام وغيره فيما بعد .

يحاول الأشعرى الإجابة على هذا السؤال قائلا كان الله فى الأزل غير فاعل والعالم محدث ولا يستلزم ذلك أن يكون الله موصوفا بضد من أضداد الفعل أزلا لأنه ليس للفعل ضد ليس بفعل حتى « يجب بنى :

---

( ١ ) نهاية الاقدام للشهر ستانى صفحة ١١ اكسفورد سنة ١٩٣٤ م .

الفعل عن الفاعل — في الأزل — وجود ضده . لأن الموجود إذا لم يكن فعلا كان قديما والقديم لا يضاد المحدثات<sup>(١)</sup> ولا يجب أن يكون الله عاجزا في الأزل أو تاركا وغير راغب إذا لم يكن فاعلا لأن العجز لا يضاد الفعل بل القدرة بدليل أن الله يخلق فينا الحركة مع العجز عنها فلو كان الفعل للحركة مضادا للعجز عنها ما استطاع الله أن يخلقها فينا بدليل أن الله لا يستطيع أن يخلق فينا العلم مع الموت لأن الموت ضد العلم وإذا لم يكن العجز ضد الفعل لم يجب بنى الفعل في الأزل ثبوت العجز أزلا ، وكذلك لا يلزم أن يكون تاركا للخلق وغير راغب فيه لأن الترك للشيء والرغبة عنه معناها فعل ضده والله في الأزل لم يفعل شيئا واذن فالبارئ تعالى «لم يزل غير فاعل لشيء أصلا . ولم يجب بنى الفعل عنه في أزله عجز ولا ترك<sup>(٢)</sup>» .

ولكن ذلك يعنى أنه لم يكن متفضلا أزلا مع قدرته على التفضل وهذا يؤدى إلى كونه بخيلا أزلا لأنه قد حبس التفضل أزلا وهو قادر عليه وهنا يقول الأشعرى مجيبا : « التفضل هو ما للمتفضل أن يتفضل به وله ألا يتفضل به والبخل إنما يجب بمنع مستحق استحق على من بخل » والله سبحانه لا يجب عليه شيء فله أن يفعل وله ألا يفعل من غير أن يؤدى عدم الفعل إلى الاتصاف بكونه بخيلا .

(١) اللمع صفحة ٢٣ .

(٢) اللمع صفحة ٢٤ .



ولمكنه بذلك لا يكون عادلا في الازل لأنه لم يخلق العدل أزلا بل جائرا أو عاجزا لأن نفي الشيء يستلزم إثبات ماينافيه. ولكن الأشعرى يحاول في براءة أن يثبت أن الجور وكذلك العجز ليس أحدهما بمناف للعدل . أما بالنسبة للعجز فواضح لأنه ما من جنس من اجناس العدل الا ويجوز أن يخلقه الله فينا مع العجز فلو كان العجز والعدل متنافيان ما اجتماعا وأما بالنسبة للجور فواضح أيضا لأن الإنسان مناقد لا يكون عادلا إذا لم يكن قد كسب عدلا ولا فعله وفي الوقت نفسه لا يقال لانه جائر وإذن فقد نفينا العدل ولم نثبت الجور واذن فنفي العدل عن البارى أزلا لا يستلزم حتما إثبات الجور له . وأيضا فقد يكون العدل من جنس الجور في بعض الأحيان وذلك لأن الإنسان منا « قد يكون عادلا بالكون في المكان إذا أمره الله تعالى أن يكون فيه ويكون في وقت آخر جائرا بالسكون فيه إذا نهاه الله تعالى عن السكون فيه » وليس من شك في أن السكون في المكان أولا من جنس السكون في المكان ثانيا وما دام ذلك كذلك فالجور ليس منافيا للعدل لأن المتنافيين لا يكونان من جنس واحد . وإذن فالله غير فاعل في الأزل ولا يترتب على ذلك محال أصلا وإذن فالعالم في نظر الأشعرى حادث ذاتا وزمانا ، وقد استغل الأشعرى فكرة الحدوث هذه وفكرة النظام لإثبات جميع صفات الله تعالى .

يقول الأشعرى إذا كان العالم حادثا وكان الله هو المحدث له فيجب أن يكون الخالق قديما والا لاحتاج إلى محدث ويتسلسل كما يجب أن

يكون غير مشابه للحوادث لأنه لو كان مشبها لها لكان حكمه في الحدوث حكمها فهو ليس بجسم ولا يصح أن نطلق عليه لفظ (جسم) لأننا إن قصدنا من لفظة (جسم) ما تقصده من الأجسام الموجودة بيننا من أنه طويل عميق عريض مجتمع فذلك باطل لأن الله ليس مركبا بل شيئا واحدا والشيء الواحد لا يكون مجتمعاً « لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيئين<sup>(١)</sup> » وأن قصدنا من لفظة (جسم) معنى غير هذا المعنى فلا يصح إطلاقه على الله أيضا لأنه لا يصح أن نطلق عليه اسما « لم يسم به نفسه ولا سمى به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه<sup>(٢)</sup> » وإذن فننزيه الله عن المشابهة والقول ببساطته والبعد به حتى عن مجرد إطلاق اسم الجسم عليه وإن لم نرد به ما تركب من أجزاء من صميم المذهب الأشعري وإذن فالصورة العقلية التنزيهية التي رواها الجويني عنه كانت صورة صحيحة اعتمد فيها الجويني على ما هو صريح وقاطع في كتابات الأشعري نفسه .

### صفات الخالق من فكرة الحدوث والغائية :

والقول بالحدوث في رأى الأشعري لا يؤدي إلى ذلك فحسب بل يؤدي إلى ضرورة وصف الله بالحياة والقدرة لأن العجزة والموتى لا يخلقون شيئا ، بل وإلى كونه مريدا أيضا لأن الخلق من عدم يتطلب اختيارا من الفاعل لأنه لا بد قبل تعلق قدرته بالحدث أن يختار وأن

يحدد الوجه الذى يكون عليه الخلق من بين الوجوه الممكنة للإيجاد بل ويستلزم فكرة الحدوث أيضا أن يكون الله سميعا وبصيرا ومتكلما لأنه لو لم يكن موصوفا بشئ من هذه الصفات لكان موصوفا بما ينافيه من الآفات التى تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات أو الكلام والآنة تدل على حدوث من جازت عليه والحدوث ينافى القدم الثابت للذات . واذن ففكرة الحدوث قد استلزمت فى رأيه القول بأن الله موجود وقديم وغير مشابه للحوادث وبسيط غير مركب وبقى إلى الأبد أيضا لأن ما ثبت قدمه استحالة علمه كما استلزمت أيضا القول بأنه حى قادر مريد وليس ذلك فحسب بل استلزمت كذلك أن يكون سميعاً وبصيراً ومتكلماً .

فاذا انتقلنا إلى فكرة النظام والغائية المتمثلة فى السكون فاننا نجد الأشعري قد استغلها فى إثبات أن الله واحد بمعنى عدم التعدد وفى إثبات أنه عالم أيضا فهو يقول : لا يمكن أن يكون الخالق متعددًا لأن الاثنين مثلا « لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما »<sup>(١)</sup> والعاجز لا يكون إلها وإذن فيجب أن يكون الإله واحداً بل وعالمًا لأن الأفعال الحكيمة لاتصدر إلا من عالم فان من لا يحسن دقائق الصنعة ويعلمها لا يستطيع فعلها والعالم مشحون بآثار الصنعة الحكيمة والله هو الفاعل لها ، وإذن فهو عالم بها .

وبكيفية خلقها ولو جاز أن يكون جاهلا لحاز أن تكون جميع الصنائع والتدبيرات قد صدرت عن الخلق وهم يجهلون وذلك بين الاستحالة . وإذن فالمنهج العقلي الذي اصطنعه الأشعري قد أدى إلى وصف الله بالصفات الآتية : موجود . قديم . باق . غير مشابه للحوادث . واحد . بمعنى أنه بسيط وغير متعدد قادر . مريد . عالم . حي . سميع . بصير . متكلم . وهذا بعينه هو ماقرره القرآن للخالق من صفات أشار إلى دلائلها في أغلب الأحوال فالقرآن يشير إلى حاجة الناس عقلا إلى خالق ومدبر فيقول : « أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » وهذا معناه نبي القرآن أن يكون الإنسان هو الخالق لنطقته بدليل أنه يريد من النطقه تارة أن تكون ذكراً فتجئ أنثى وتارة يريد أنثى فتجئ ذكراً ولو كان هو الخالق لحاءت على وفق مراده ضرورة أن المخلوق إنما يتبع في نوع وجوده مراد خالقه والقرآن نفسه يشير إلى دليل التوحيد الذي ذكرناه آنفا بقوله : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » كما يشير إلى نفي المماثلة بقوله : « ليس كمثله شيء » وإلى دليل العلم بقوله : « ألا يعلم من خلق » وهكذا ومعنى ذلك أن العقل يحوط بالشرع قد وصل إلى ما يمكن أن يصل اليه الإنسان من الشرع إذا فهمه في ضوء العقل وإذن فمن الواجب لفهم أصول الدين أن نستعمل العقل والنص معا وهذا هو منهجه الذي قرزناه سابقا .

والأشعري بهذا القسم من مذهبه لا يخالف المعتزلة لأنهم يقولون بما فيه وأن وجد خلاف بينهم وبينه في ذلك فقد يعود إلى تفسير المدلول

أو طريقة الإثبات وإنما يخالف به الفلاسفة الذين يقولون بقدوم العالم والدهرية المنكرين للخالق والثنوية القائلين بالتعدد والمشبهة النافين للتنزيه .

\* \* \*

ولكن الأشعرى لا يلبث أن يختلف مع المعتزلة بعد ذلك فهو يسلم بهم أن وصف واحد وقديم ومخالف للحوادث مثلا لا يتطلب في الخالق أمراً زائدا على ذاته يكون منشأ له لأن هذه الصفات سلبية فلا تتطلب أمراً وجوديا فعنى قولنا واحد أنه لا شريك له ومعنى قولنا قديم أنه لا أول له وهكذا ، ولكن الأوصاف الإيجابية في رأيه كوصف عالم وقادر مثلا تتطلب في رأيه خلافا للمعتزلة أن يكون البارئ موضوعا بالعلم والقدرة وهكذا على معنى أنها صفات وجودية زائدة على ذاته : والأشعرى يدعى في ذلك البداهة تارة ويقم الدليل تارة أخرى فيقول : إن معنى العالم عندى بداهة من له علم فان « من لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما » وإذا كان وصف عالم مثلا معللا في الشاهد بأن له علما فيجب أن يكون الأمر في الغائب كذلك لأن هذا تعليل عقلى والتعليل العقلى لا يختلف شاهدًا وغائبًا <sup>(١)</sup> . ويقول مدلا أيضا إذا كان الله عالما كما تسلم المعتزلة ، فاما أن يكون عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ولا جائز عقلا أن يكون عالما بنفسه وإلا صار العلم

---

(١) الشهرستاني الملل والنحل جزء ١ صفحة ١٢٨ .

عالمًا والعالم علما والذات بمعنى الصفات وإذن فهو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه بل أمرًا زائدًا<sup>(١)</sup> على ذاته وما يثبت في العلم يجب أن يثبت في سائر الصفات لجريان هذا الدليل فيها . والأشعري لا ينسى أن يقدم في ذلك دليله من الشرع أيضا احترامًا لمنهجه فيقول : قال الله تعالى : « أنزله بعلمه » وقال جل ذكره : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » فأثبت العلم لنفسه . وقال تعالى : « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة » فأثبت القوة لذاته وإذن فالعقل والنقل قد اتفقا على إثبات تلك الصفات له :

وليست هذه الصفات في رأيه وجودية فقط بل هي أزلية أيضا لأن الإرادة مثلا إذا لم تكن قديمة بل حادثة فاما أن يحدثها الله في ذاته وهو محال لأنه ليس بمحل للحوادث وأما أن يحدثها في غيره وهو محال أيضا لأن ذلك يستلزم أن يكون هذا المحل مريدا بإرادة الله تعالى . بقي بعد ذلك من الاحتمالات العقلية أن يخلقها الله مستقلة وقائمة بذاتها وهذا الفرض أشد الفروض استحالة لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها وإذا بطلب هذه الاحتمالات التي لا تخلو الإرادة منها إذا كانت حادثة وجب أن تكون قديمة . بل يجب لنفس هذا الدليل أن نقول بقدم الصفات الإيجابية كلها لجريان هذا الدليل فيها .

ولكن إذا كانت هذه الصفات وجودية وقديمة وهي متغيرة في ذاتها ومتغيرة للذات فعني ذلك القول بتعدد القدماء وهو باطل لمنافاته

---

(١) اللع للأشعري صفحة ١٢ .

صفة الوجدانية الثابتة لله تعالى نصا وعقلا وهذا هو اعتراض واصل  
ابن عطاء رأس المعتزلة كما أشرنا إلى ذلك سابقا . يقول الأشعري  
مجيبا : إن تعدد القدماء في ذاته لاينا في الوحدة الواجبة لله بالشرع  
والعقل وإنما ما ينافيها هو تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير هنا بين الله  
وصفاته ولا بين الصفات بعضها مع بعض « فإن معنى الغيرية <sup>(١)</sup> جواز  
مفارقة أحد الشئين للآخر على وجه من الوجوه » . ولما كان الله أزليا  
بل وأبديا وصفاته كذلك فإنه لا يتصور انفصال بين الذات والصفة  
ضرورة اتصافها بها في جميع الأوقات كما لا يتصور انفصال بين  
الصفات بعضها مع بعض ضرورة اجتماعها معاً أزلا وأبداً في ذات  
الله تعالى وهي أزلية أبدية . ولذلك كانت هذه الصفات لا يصح  
وصفها بأنها هي هو وإلا لعدنا إلى رأى المعتزلة ولا أنها غيره وإلا  
لسلمنا باعتبارهم .

---

( ١ ) المصحح للأشعري ص ١٧ وقد أنكر ورود هذا التعريف عن الإمام  
محمد عبده في حاشيته على العقائد المضدية ص ٩٩ مرجحاً أنه من مبتدعات الأصحاب  
في توجيه قوله أنها أى الصفات لاعتيه ولا غيره وقد علمت الآن ما فيه لأن هذا التعريف  
يقينا بقلم الأشعري نفسه وهو موجود في كتاب المصحح في الصفحة المذكورة .

## القدرة عامة

والأشعري لا ينسى كذلك أن يعطى بعض الصفات شيئاً من الأهمية الخاصة فهو يتحدث عن قدرة الله تعالى قائلاً إن كل شئ في العالم حتى أفعال الإنسان الإرادية إنما هو مخلوق بها ولا دخل لغيرها في إيجادها ولأن المعتزلة قد عارضوا في الفعل الاختياري وقالوا إنه مخلوق بقدرة العبد نرى الأشعري يحاول أن ينفي ذلك مبرهنًا على فساده بقوله إن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهو عالم بحقيقتها وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته جاز أن يوجد من غير فاعل أصلاً ، وإذا كان ذلك محالاً لأن الفعل لا بد له من فاعل فكذلك يعتبر محالاً أن يصدر الفعل على يد فاعل لا يدرك كنهه إدراكاً صحيحاً والعبد لا يدرك حقيقة ما يجري على يديه من أفعال وإذن فليس هو الخالق لها . والدليل على ذلك أن الكافر يفعل الكفر معتقداً صحته وحسنه مع فساده وقبحه وإذن فالكافر ليس هو الفاعل للكفر بل لا بد أن يكون فاعله شيئاً آخر مخالفاً له وهذا الآخر لا يمكن أن يكون جسماً طبيعياً « لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً » وإذا لم يكن الفاعل جسماً طبيعياً كما أنه ليس الكافر الذي جرى على يديه الكفر فلا بد أن يكون « محدث ذلك هو الله تعالى » <sup>(١)</sup> الذي قصد

---

( ١ ) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٦٨ واللمع ص ٥٨ .



خلقه وهو مدركه على ذاته وحقيقته وكذلك جميع الأفعال التي تجرى على يد الإنسان .

وأيضاً فلماذا يفرق المعتزلة بين أفعال الإنسان الاضطرارية وأفعاله الاختيارية في الخلق فيجعلون الأولى من فعل الله والثانية من فعل الإنسان إن كان ذلك بسبب أن الأفعال الاضطرارية محتاجة إلى الزمان والمكان فكذلك الأفعال الاختيارية . وإن كانت هذه التفرقة راجعة إلى أن الأفعال الاضطرارية حادثة فلذلك كانت مخلوقة بقدرة الله تعالى فالأفعال الاختيارية كذلك حادثة فلم لا تكون مخلوقة بقدرته جل شأنه هي الأخرى ؟

ربما يقول المعتزلة ولكن هناك فرقا آخر وذلك أن العباد لا يستطيعون خلق الأفعال الاضطرارية لأنها تقع معجوزاً عنها على حين أنهم يستطيعون خلق الأفعال الاختيارية ولذلك صح القول بأنهم المخلوقون لها . ولكن هذا الفرق أيضاً لا يصلح مبرراً لهذه التفرقة في الخلق لأنه لو كان ما وقع مقدوراً لغير الله يخرج من أن يكون مخلوقاً له فإنه يجوز أن يكون الله تعالى قد أقدر بعض ملائكته على خلق هذه الأنواع التي عمجز الناس عنها وهي الأفعال الاضطرارية وإذن فلا دليل على خلقها أيضاً وأيضاً فإن العجز عن الفعل في حالة الاضطرار ليس بأولى من القدرة في حالة الاختيار في الدلالة على أن الله هو الخالق بل ربما كان العكس هو الصحيح لأن ما خلق الله فينا القدرة عليه فهو عليه أقدر كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم ونتيجة ذلك

كله أن الله هو الفاعل لجميع الأشياء « لا إله إلا هو خالق كل شيء » بما فيها أفعال الإنسان كلها خيراً كانت أم شراً وضرورة كانت أم اختياراً ولكنه يخلق الشر شراً لغيره لا له ولا يصير بهذا الخلق شريراً بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له وقام به ومما يقرب ذلك أن حركة الاضطراب مثلاً مخلوقة لله تعالى ولكنه مع ذلك لا يتصف بها بل المتصف بها على الحقيقة هو من حلت به الحركة وخلقت من أجله وهو المتحرك بها .

والأشعرى يرى أن الله له أن يفعل ما يشاء مثل تعذيب الأطفال فى الآخرة وهو عادل إن فعله وكذلك له أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير من غير اعتراض عليه « ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان » . لأنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر <sup>(١)</sup> « ولا يقبح منه ذلك لو فعله لأن الشيء إنما يقبح منا لأننا نتجاوز به ما رسم لنا ونأتى ما لاحق لنا فى إتيانه وليس هناك من رسم له الرسوم وحدّه له الحدود حتى نحكم بقبح أعماله إذا تجاوزها ، وقبح الأشياء وحسنها راجع إليه هو فلو حسن الكذب لكان حسناً ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض ولكننا مع ذلك لا نجوز عليه الكذب ولكن ليس لقبحه بل لأنه يستحيل عليه الكذب . ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب ، كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يجهل أو يتحرك . »

وهذا يعنى فى مذهب الأشعرى أن الحسن والقبح فى الأشياء ليس ذاتيا كما تقول المعتزلة بل شرعيا يعود إلى وصف الله له بالحسن أو القبح فهمة الشرع هى الإثبات لا الإخبار ويجوز أن تتغير صفات الأشياء حسنا وقبحا تبعا لمشيئة الله تعالى . ولذلك يرى الأشعرى أن فعل الصلاح والأصلح وكذلك اللطف والعوض عن الآلام ليس بواجب على الله وهذا لا يستدعى أن يكون الله بخيلا لأن البخل إنما يجب كما قلنا بمنع مستحق استحق على من بخل والله لا يجب عليه شيء بل هو فى جميع نعمه روحية كانت أم مادية جواد متفضل وللمتفضل أن يفعل وله ألا يفعل من غير لوم عليه فى حالة عدم الفعل . لأنه لم يقصر فى واجب كان مفروضا عليه . ومعنى هذا كله فى مذهب الأشعرى أن الله له قدرة مطلقة تخلق كل شيء وتفعل أى شيء . وتمتنع عن أى شيء من غير أن يكون هناك حق لأى كائن فى أى نقد أو لوم فهو الله المالك القاهر المنزه عن التحديد بالقيود والخضوع للطلبات .

---

## الإرادة عامة

وإرادة الله في رأيه أيضا عامة فهو يريد الخير والشر الموجودين في هذا العالم جميعا . وذلك لأنه قد ثبت مما سبق أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء ، خيرا كان أم شرا وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن أن يكون مريدا لكل ما في العالم ، خيرا كان أم شرا لأنه إذا وجد الشر مثلا في العالم من غير إرادة الله له فقد وقع في ملكه مالا يشاء وهذا يستلزم حتما أحد أمرين : إما إثبات السهو والغفلة له على معنى أن هذا قد صدر عنه من غير شعور به وإما إثبات الضعف والعجز له على معنى أنه قد أرغم على إصداره وخلقته ، ويستحيل في حق الله تعالى أن يكون ساهيا أو عاجزا وإذن فهو يريد لكل شيء قطعا .

وإذا كان المعتزلة قد سلموا بأنه إذا وقع من فعله الخاص الذي أجمع على أنه فعل ما لا يريده فلا بد أن يكون ساهيا أو عاجزا ، فمن واجبه أن يسلموا أيضا أنه إذا وقع من غيره — على التسليم بأن لغيره فعلا — ما لا يريده الله تعالى من الشر مثلا فلا بد أن يكون ساهيا أو عاجزا بدليل أنه إذا وجد من الأفعال ما لا يعلمه الباري لزم وصفه بالجهل لافرق في ذلك بين ما اتفقنا على أنه فعله وما زعمتم أنه فعل غيره . على أنه إذا كان في العالم ما لا يريده الله كما يدعى المعتزلة للزم على ذلك أن يكون في العالم ما يكره الله وجوده ولو كان في العالم ما يكره الله وجوده لكان فيه ما يأبى الله وجوده وهذا يوجب أن الشر والمعاصي

توجد في العالم شاء الله أم أبى وهذه صفة الضعيف المقهور . فإن قالت المعتزلة إن وقوع الشر في العالم رغم إرادة الله لا يستلزم غفلة أو عجزاً لأنه قادر أن يلجئ عباده إلى الخير لو أَرَادَهُ منهم ولكن ذلك يوجب فقط أن يكون كارها وهذا لا يوجب عجزاً له فالجواب أن الله يريد من العبد على رأيهم أن يؤمن طائعا باختياره حتى يستحق على إيمانه الثواب عندهم وإذا ألْهَمَهُم الله إليه لم يكن ذلك عن طوعية واختيار منهم وهذا يعنى على أصلهم أنهم ليسوا بطائعين ولا للثواب مستحقين فيلزم من ذلك أن يكون الله عاجزاً عن تحقيق مراده لأن العجز إنما يجب إذا وقع ما لا يريده أو وقع ما يريده على غير الوجه الذى يريده . وعلى فرض أنه لا يلزم من ذلك إلا أن يكون كارها فقط لوقوع ما لا يريده كما يدعون ذلك فهذا كاف في إلحاق الضعف به لأن الضعيف وحده هو الذى يقع الأمر رغم كراهته له .

بقى بعد ذلك اعتراض هام وجهته المعتزلة وهو أن مريد الشر منا يعتبر شريراً وكذلك لا يريد السفه إلا السفه فلو أَرَادَ الله ما يقع في العالم من شر وسفه لكان قياساً على ذلك شريراً وسفهاً وهذا ما اتفقنا جميعاً على استحالة بالنسبة لله تعالى .

يجيب الأشعرى على هذا الاعتراض قائلاً للمعتزلة : لو كان الأمر كذلك واعتمدنا في أحكامنا بالنسبة لله تعالى على قياس الغائب على الشاهد للزمكم القول بأن الله جل وعلا على أصولكم يعتبر سفهاً .

فإن من يرى في الشاهد منا عيبه وإمائه بعد أن خلى بينهم يزني بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهة ذلك له . وقد نهاهم قبل ذلك عنه فهو لاشك سفيه . والله نهى عن الزنا وهو يكرهه مع اطلاعه على بعض النساء والرجال يزني بعضهم ببعض وهو الذي خلقهم وخلق بينهم ومع ذلك فهو قادر على تفرقهم ولكنه لا يفعل ذلك ففقتضى هذا كله نزولا على قياس الغائب على الشاهد أن يكون سفيها فذهبكم ليس خيرا من مذهبنا في تنزيه الله عن الشر والسفه . وهذه الإجابة من باب الإلزام لكم بمبادئكم . ولا يكتفى الأشعري بذلك بل يسوق في ذلك جوابا ثانيا يعتبر أدق وأعمق من الأول فيقول للمعتزلة سلمنا لكم أن من الواجب أن نقيس الغائب على الشاهد فهل كل من يريد منا السفه يعتبر سفيها أم قد يكون أحيانا من يريد منا السفه لا يكون سفيها . وعلى ذلك فلا يعتبر هذا حجة لكم لأن الحكم ليس عاما . نعم إن هناك منا من يريد السفه في بعض الأحوال ولا يؤدي ذلك إلى الحكم بسفهه والأمثلة في ذلك كثيرة ولكني سأكتفى ببعض ما ورد في القرآن منها . هل تقرأون قصة ابني آدم حين قربا قربانه فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فأراد الذي لم يتقبل قربانه أن يقتل

أخاه الآخر فإذا قال له ذلك الأخ من قول يترجم في ذلك الوقت عن إرادته بعد أن كف يده دفاعاً أو هجوماً عن حماية نفسه ؟ ألم يقل : « لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين . إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك » ومعنى هذا أنه يريد من أخيه أن يقتله والقتل شر وسفه ومع ذلك فلم يكن بذلك سفيهاً لأنه فضل أن يقتله أخوه غدرًا وأن يفعل معه شراً على أن يتحمل هو وزر القتل لأخيه إذا صده عنه دفاعاً عن نفسه وإنما لم يصبر لإرادته الشر شريراً لأنه لم يرد أن يكون الشر صفة له بل لغيره فكذلك الله سبحانه وتعالى يخاف الشر ويريده ولا يصير بتلك الإرادة شريراً ولا سفيهاً لأنه أراد الشر شراً لغيره لا له . على أننا من ناحية أخرى إذا قلنا إن الله لا يريد الشر مع وقوعه في العالم وربما غلبته أيضاً فعنى ذلك إنكار ما اتفقت عليه الأمة وأجمعت على صحته وهو . « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » وليس ذلك فحسب بل نصطدم بكثير من الآيات التي تثبت أن الله تعالى يريد لكل ما يمكن أن يراد . قال تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فأخبر أنا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاءه . وقال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » وقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقال تعالى :

« ولو شاء ربك ما فعلوه ». وقال تعالى : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » فأخبرنا بذلك أنه لو لم يرد القتال لم يكن ولكنه كان لأنه أراده . فإن قالوا في مثل قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » أن المراد أنه لو شاء أن يلجئهم إلى ذلك لكانوا مؤمنين لا محالة ، قيل لهم وهل يقدر الله على هذا الإلجاء عندكم مع أنكم تقولون إن العبد قادر على الكفر عند نزول الآيات المليحة له إلى الإيمان وإذا كان الأمر كذلك فتفسير هذه الآيات بهذا التفسير ليس له مكان على رأيكم لأنه لا سبيل إلى الإلجاء .

---



## صفة العلم

وأخيراً ما هو رأى الأشعرى فى صفة العلم ؟ يقول الأشعرى : إن علم الله محيط بكل شىء حاضراً كان أو ماضياً أو مستقبلاً ويتعلق بجميع المعلومات الواجب منها والحائز بل والمستحيل أيضاً وهو علم واحد قديم لا تتجدد له صفة ولا يتعاقب عليه حال لأن القديم لا يطرأ عليه التغير . وكما أن إضافة الوجود الأزلى إلى الكائنات الحاصلة فى الأزمان المختلفة لا يودى إلى تغيير ذاته بتغيير الأزمنة فكذلك علمه لا يتغير بتغير المعلومات فى أحوالها المختلفة . فإن وظيفة العلم أن يدرك المعلوم على ما هو عليه من غير أن يكسبه أو أن يكتسب منه صفة والمعلومات إنما تختلف لذاتها لا بتعلق العلم بها وتعلق العلم بها لا يودى إلى اختلافه باختلافها . ولكن ماذا تصنع إذا كان الله يعلم قبل وجود زيد مثلاً أنه سيوجد ثم بعد ذلك وجد . إن بقى العلم الأول على حاله بمعنى أنه ظل بعد وجود زيد يعلم أنه سيوجد فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وإن انعدم العلم الأول وحصل العلم بأنه وجد لزم تغير العلم المودى إلى تغيير القديم والقديم لا يتغير وإن حصل العلم بأنه سيوجد مع العلم بأنه وجد فقد اجتمع الحال فى ذاته فكيف تحاول يا أشعرى القول بأن الله يعلم الجزئيات المتغيرة ثم تحكم هادئاً بأن ذلك ممكن من غير أن يودى إلى محال أو تغير فى الذات .

يقول الأشعرى إننى لا أدعى أن الله يعلم عدم وجود زيد بعنوان أنه سيكون مع علمه بوجوده بعنوان أنه قد كان بل أقول إنه يعلم عدم الوجود فى وقت العلم ويعلم الوجود فى وقت الكون إلا أن العلم بأنه سيكون هو بعينه علم بالكون فى وقت الكون كما أن العلم بالوجود فى وقت الوجود علم بالعدم أيضا قبل ذلك الوجود والعلم بالعدم قبل الوجود هو ما يعبر عنه بأنه سيكون وإذن فهناك علم واحد لا علمان متغايران .

يقول الشهرستانى<sup>(١)</sup> فى توضيح ذلك : لو علم لإنسان « قدوم زيد غدا بنجر صادق أو غيره وقد رنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدوم زيد ولم يحدث لهذا الإنسان علم بقدومه لم يفتقر إلى علم آخر بقدومه إذا سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل إذ لو قدرنا أنه لم يتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم وجوده بل يجب أن يقال تنجز ما كان متوقعا وتحقق ما كان مقدرًا وحصل ما كان معلوما والفرقة التى يجهلها هذا الإنسان فى نفسه قبل قدوم زيد وبعده لا تعود إلى تجدد العلم بل تعود فى حقة كل إنسان إلى إحساس وإدراك لم يكن أما بالنسبة لله فلا توجد هذه الحالة » لأنه لا تفرقة بين المحقق والمقدر والمنجز والمتوقع « فالمعلومات كلها بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة .

---

(١) نهاية الإقدام ص ٢١٨ وما بعدها .

والأشعري تحقيقاً لتهجه لا تعوزه الآيات التي تدل على إحاطة علمه  
بجميع الأشياء حتى الجزئيات المتغيرة . قال تعالى : « عالم الغيب  
لا يعزب عنه مثقال ذرة » وقال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب  
لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها  
ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب  
مبين » :

---

## رأيه في الكسب

ولكن إذا كان الله يعلم كل شيء ما كان وما سيكون ويريد كل شيء حتى أفعال المخلوقين ويخلق كل شيء وليس للإنسان في فعله خلق ولا إيجاد فما نصيبه في هذا الفعل حتى يترتب عليه مسئوليته وبالتالي ثوابه أو عقابه ؟

يقول الأشعرى في الإجابة على ذلك : إن كل إنسان يحس من نفسه فرقا ضروريا بين الحركات الاضطرارية التي تصدر عنه من غير إرادته كالارتعاش من الحمى وبين الحركات الإرادية التي تصدر عنه مع اختياره كالقراءة مثلا كما يحس نفسه عاجزا في الحالة الأولى. أعنى حالة الاضطرار وقادرا في الحالة الثانية أعنى حالة الاختيار وإذن فللإنسان قدرة أو استطاعة بدليل إحساسه بها في بعض الأحيان ، ولكن هذه القدرة لا بد أن تكون مغايرة لذاته وأمرائها عليه لأنه لو كان قادرا بذاته لكان في جميع أحواله قادرا ولكن المشاهد أنه يقلر تارة ويعجز أخرى وإذن فالقدرة ليست الذات بل أمرا زائدا عن الذات مغايرا لها لأنها لو كانت الذات ما فارقت الإنسان أبداً .

ولكن هذه القدرة أو الاستطاعة لا يمكن أن توجد في الإنسان سابقة على فعله بل وجودها في الإنسان مقارن لوجود الفعل. فهما

يوجدان في الواقع معا لأن الفعل إذا وجد في الخارج بعد وجود الاستطاعة — والاستطاعة لا تبقى — فعنى ذلك وجود الفعل في الخارج في حال انعدام القدرة وهو محال لأنه لو جاز ذلك لحاز حدوث الفعل بعد انعدام القدرة بزمان طويل جدا وهذا بين الفساد . فإن الإحراق فرضا لا يمكن أن يقع بحرارة قد علمت منذ مائة سنة مثلا .

ولكن لماذا ندعى أن الاستطاعة لا تستمر ولا تبقى بعد وجودها ؟ . يقول الأشعرى : إنها لو بقيت فيما أن تبقى لذاتها أو لوجود صفة البقاء بها فتكون باقية ببقاء تلك الصفة ولا يمكن أن تبقى لنفسها وإلا وجب أن تكون نفسها بقاء لها وألا توجد إلا باقية وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها « وهو باطل كما لا يمكن أن تبقى لبقاء يقوم بها لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة وإلا لحاز أن تقوم بالقدرة قدرة وبالحياة حياة وهذا بين الفساد والاستحالة . وإذن فمن الواجب أن نقرر أن قدرة الإنسان واستطاعته لا يمكن أن تتقدم الفعل أو أن تبقى بعده بل هي تقوم في الإنسان في حال الفعل ومن أجل الفعل من غير أن تتقدم وجوده أو تبقى يعد حصوله .

ولكن — تقول المعتزلة — لماذا تعارض بأشعرى في أن القدرة على الشيء تكون قدرة عليه وعلى ضده في حال وجودها في الإنسان على معنى أن من يعطى القدرة على الكفر يكون في نفس الوقت قادراً

على الإيمان بنفس هذه القدرة حتى يكون مختاراً فيقول الأشعري مجيباً : إن ذلك محال « لأن من شرط القدرة المحدثه أن يكون في وجودها وجود مقدورها » وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده بقدرة واحدة وإلا لوجب وجودهما معا واجتماع الضدين محال كما هو معروف بالبدهة .

ولكن لماذا تدعى يا أشعري أن في وجود القدرة المحدثه وجود مقدورها حتى يلزم من ذلك اجتماع الضدين إذا جوزنا أن تكون القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده ؟ فيجيب الأشعري قائلاً : إن القدرة الحادثة لو جاز أن توجد وقتاً ولا مقدور لحاز أن توجد وقتين أو أكثر ولا مقدور كذلك « إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر » ولو جاز هذا جاز وجودها الأبد ولا مقدور أيضاً فيكون الإنسان الذي قامت به القدرة فاعلاً لقيامها به وغير فاعل لعدم صدور مقدور عنه فيكون فاعلاً غير فاعل وهو باطل . وإذا بطل أن توجد القدرة أبداً ولا مقدور لأن هذا يؤدي إلى التناقض فقد بطل أن توجد القدرة وقتين أو وقتاً ولا مقدور إذ لا فرق كما قلنا بين وقت ووقتين وأكثر وإذا بطل أن توجد وقتاً ولا مقدور فقد صح أن في وجودها وجود مقدورها معها وإذن فالقدرة على الشيء لا يمكن أن تكون قدرة عليه وعلى ضده معاً .

ولكن هذا يعنى أن الإنسان فى حال الكفر مثلاً يكون غير مستطيع للإيمان مع أنه مكلف به فى هذه الحالة وإذن فالمذهب يستلزم جواز التكليف بما لا يطاق ويؤتى أيضاً إلى جبر الإنسان على نوع معين من الأفعال مما يؤدى إلى سلبه الحرية والاختيار .

يقول الأشعرى فى ذلك إن ما لا يطاق على نوعين : الأول هو ما لا يستطيعه لأنك اخترت ضده وصرفت جهدك إليه وهذا النوع من الجائز أن يكلفك الله به لأن عجزك عنه نشأ عن اختيارك ضده فهو جبر على هذا الضد مبنى على الاختيار له وهذا الجبر لا يسلب الإرادة أو المسئولية والنوع الثانى من الأفعال التى لا تطاق ، هذا النوع الذى تعجز عنه لعدم القدرة أصلاً عليه وهذا النوع لا يكلف الله به أحداً من بنى الإنسان . يقول الأشعرى : « فإن قال قائل أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم . فإن قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن . فإن قال أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له هذا الكلام على أمرين : إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه — أى عجزاً كلياً — فلا ، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم » ثم يقول بعد ذلك : « فإن قالوا أفيجوز أن يكلف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز ؟ قيل لهم لا ، لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليرك ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك » (١)

هذه نقطة هامة جدا في مذهب الأشعرى لأنها تبين لنا أن الجبر الذي يقول به في مذهبه جبر اختياري أو بعبارة أخرى جبر بني على اختيار الإنسان نفسه كما تبين أن الأشعرى لم يجوز أبداً أن يكلف الله أى إنسان بأى فعل مع عدم القدرة أصلاً عليه رغم أن الشهر ستانى قد روى ذلك عنه وزعم أنه وجدته في مؤلف له<sup>(١)</sup>.

ولكن هذه القدرة التي أفاض الأشعرى في الحديث عنها غير خالقة عنده لأن الأفعال جميعاً مخلوقة لله كما سبق ومحال أن تكون أفعال الإنسان الاختيارية مثلاً مخلوقة لله وللعبد في وقت واحد لا متناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد . وأيضاً فإن قدرة العبد إذا كانت خالقة لأفعاله الاختيارية فلا بد أن يكون في استطاعتها أن تخلق غير أفعالها لأن قضية الإيجاد والإحداث واحدة ومحال أن يعطى الله قدرة على خلق ذلك الغير وإلا لحاز أن يخلق ما يؤدي إلى فساد الكون وهو باطل . وبذلك أبتعد الأشعرى عن تلك الفكرة التي كانت تبدو مضحكة في صدر الإسلام والتي جلبت أشنع التهم للمعتزلة وهي

---

(١) يقول الشهرستانى في كتابه المائل والنحل صفحة ١٣١ . (وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطلق بجائر على مذهبه لعله التي ذكرنا لأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبق زمانين في حال التكليف لا يكون المكلف قط قادراً لأن المكلف لن يقدر على إحداث ما أمر به فاما أنه يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلاً على الفعل فمحال وإن وجد ذلك متصوفاً في كتابه ) وقد علمت أن المتخصص خلاف ما ادعاه .



أن العبد خالق كخالقه بل أوسع اختصاصاً منه لأنه يخلق الخير والشر جميعاً .

ومع هذا فهذه القدرة وإن كانت غير خالقة فهي قدرة كاسبة :  
العبد يخلق نفسه لاكتساب الفعل وفي نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان . وقدرة الإنسان هنا شرط أساسى لا بد منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد ، ومعنى هذا أن الأشعرى قد وضع كسب الإنسان لأفعاله مكان خلقه لها كنصيب مصحح للثواب والعقاب في رأيه :

والفرق بين الكسب والخلق واضح فالخلق لا يستلزم صفة جديدة في الخالق والكسب يستلزم ذلك في الكاسب وأيضا فإن الخالق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه والكسب لا يستلزم ذلك بل يكفي فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه .

تلك هى المادة التى يمكن أن تؤخذ من كلام الأشعرى في تحديد الكسب أو بعبارة أخرى في تحديد نصيب الإنسان من الفعل فقد صرح الأشعرى في النص السابق بأنه لا بد ليتمكن صدور الفعل عن العبد من ضرورة تخلية العبد نفسه للفعل مع عدم الاشتغال بضده وهذا معناه أو على الأقل يستلزم أن توجه إرادته إليه وإذن فإرادة العبد جزء من الكسب في مذهب الأشعرى نفسه خلافا لمن زعم أن هذا هو رأى

الماتريدية وحدها بل إن شئت فقل إن هذه الإرادة وحدها في مذهب الأشعرى هي حجر الزاوية في رأيه في الكسب لأن العبد إذا أراد الفعل وخلق نفسه له تعلقت إرادة الله به خلقاً فيمنحه القدرة الحادثة لتقبله فيتم الفعل بذلك من العبد كسباً فتكون قدرة الله لخلق الفعل وقدرة العبد لكسب الفعل وهذا يعنى في مذهبه أيضاً أن القدرة الحادثة شيء لا بد منه ليتم صدور الفعل على يد العبد . والأشعرى بهذا يكاد يلتقى مع الفيلسوف الألماني « كانت » الذى حصر الخير في « الإرادة الحرة » التى تريد الخير والشر في « الإرادة الحرة » التى ترغب في الشر من الأعمال .

وهذا النصيب في رأى الأشعرى لا يتعارض مع عموم علم الله وقدرته وكذلك إرادته . لأن العلم مهمته الكشف لا الإبراز فالله يعلم بما سيكون من العبد بمقتضى شمول علمه وليس لذلك دخل في إرادة العبد وتقرير اختياره ولا يتعارض مع عموم القدرة لأن العبد لا يخلق في رأيه بل يكسب ويتلقى فقط وأخيراً لا يتعارض مع عموم الإرادة لأن الله يريد الفعل خلقاً والعبد يريده كسباً فجهدى الإرادتين منفكتان ولذلك جاز اجتماعهما على مراد واحد في وقت واحد من غير تعارض بينهما ، وهذا التفرقة بين جهتى الإرادتين ربما تعيننا على حل هذه المشكلة . أعنى مشكلة إرادة الله للشر . لأن الله يريد الشر من جهة الخلق وهو - أى الشر - ليس شراً من هذه الجهة

فالقتل نفسه من حيث ذاته ليس شراً وإلا لكنا أشراراً بقتلنا للقاتل  
والحاسوس مثلاً وإنما يصير الفعل شراً نظراً لإرادة من يجرى على  
يديه الفعل فإذا كان القاتل إنما يقتل لباعث شرير كسرقة أو تخلص  
من منافس مثلاً فالقتل في هذه الحالة يكون شراً وإذا كان يقتل  
كالإمام بباعث المحافظة على الشريعة وسلامة الوطن فإن القتل في هذه  
الحالة لا يكون شراً بل خيراً وإذا فاستطيع أن نقول إن الأشياء في  
ذاتها ليست خيراً وشرّاً من جهة خلقها ووجودها فاذا تعلقت بها  
إرادة الله من هذه الناحية فإن الله بذلك لا يصير شريراً ولا سفيهاً  
وهذا معنى قولنا سابقاً إن الله يريد الخير والشر جميعاً ولكنه لا يريد  
الشر لأن يكون شراً له هو أى الله وإنما يريد أن يكون شراً لغيره  
أى للعبد الذى يريد هذا الشر باختياره . وأخيراً ألا يعتبر اختيار  
العبد وقصده خلقاً منه فيتناهى مع عموم القلوة ؟ . والإجابة على هذا  
أن اختيار الفعل تابع فى العبد لإرادته لا لقدرته فلا تنافى أصلاً .

---

## كلام الله تعالى

يحاول الأشعري بعد هذا أن يثبت أن كلام الله قديم مخالفاً بذلك المعتزلة الذين يقولون إنه حادث والأشعري يقدم في ذلك أدلة كثيرة عقلية وعقلية في كتابيه المعجم والإبانة مما لا يتسع المقام هنا لذكرها جميعاً ولذلك سنقتصر على ذكر بعض أدلته هنا مغفلين أدلته العقلية الصرفة لأنني أعتقد أنه ليس هناك دليل نقلي صرف يدل قطعاً على قدم كلام الله تعالى أو بعبارة أخرى على قدم القرآن .

يقول الأشعري . إن الله تعالى يقول : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فإذا كان القرآن مخلوقاً كما تقول المعتزلة فيمقتضى هذه الآية وأنها عامة في كل شيء مخلوق لا بد أن يكون هو أيضاً أي القرآن مخلوقاً بكلمة « كن » ولكن القرآن كلام الله تعالى ومحال أن يخلق الله تعالى كلامه بقوله « كن » لأن « كن » هذه تكون من كلامه تعالى فتتطلب لوجودها كلمة أخرى تخلق بها وهي « كن » أيضاً وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأقوال ، وهذا فاسد لأنه يؤدي إلى عدم خلقه أصلاً لتوقفه حيثئذ على وجود أقوال متسلسلة غير متناهية وهذا محال ، وإذا كان ذلك كذلك فكلام الله تعالى لا يمكن أن يكون مخلوقاً بقوله « كن » كبقية الأشياء الأخرى فهو إذن ليس بمحدث بل قديم ، وأيضاً فإنه لو جاز أن يقول :

« كن » : لقوله وهو القرآن لحاز أن يكون مريداً لإرادته وهذا فاسد في رأينا ورأى المعتزلة أيضاً « وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقاً » .

ولكن ألا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى : « أن نقول له كن فيكون » أنه يخلقه من غير أن يقول له في الحقيقة شيئاً وحينئذ فليس هناك محال في القول بخلقه لأن خلقه حينئذ لا يتوقف على وجود أشياء لا نهاية لها ؟ . يقول الأشعري في الرد على هذا : لو كان معنى « أن نقول له كن » أى نكونه ونخلقه من غير أن نقول له شيئاً لصح لقاتل أن يدعى أن معنى قوله « أردناه » فعلناه من غير أن تكون هناك إرادة أصلاً فلماذا تمنع هذا في الإرادة ونقول به في الكلام ؟ ولا يصح الاعتراض في الإرادة بقوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » على معنى أنه لا مانع في الإرادة أيضاً من أن يكون المقصود من قولنا « أردناه » فعلناه قياساً على هذه الآية فإن قوله تعالى : « يريد أن ينقض » معناه ينقض لأنه لا إرادة للجدار يقينا لأن هنا ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقي في قوله تعالى : « يريد » وفي قوله « أردناه » لا يوجد ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقي فيتعين لأنه لا يجوز أن تصرف الكلمة عنه إلى المجاز إلا لقرينة مانعة من إرادته .

ولكن ما هو القديم في القرآن . ألفاظه ومعانيه أم المعاني والمدلولات فقط ؟ . يلزم الأشعري الصمت في الإجابة على هذا التردد إجابة

واضحة فيما هو معروف حتى اليوم من كتبه<sup>(١)</sup> ولكن الشهرستاني يقرر أن الكلام في رأيه إنما يطلق على المعنى القائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم وهذا المعنى ليس بمحروف ولا أصوات وإنما هو القول الذى يحمله العاقل فى نفسه ويحمله فى غيره عن أمور رآها أو سمعها وربما يكون حديثا نفسيا بأمر أو نهى إلى غير ذلك وليس من الضرورى أن يتحول هذا الكلام النفسى إلى كلام لفظى وإطلاق اسم الكلام على هذا النوع الأخير إما بالمجاز وإما باشتراك اللفظ عنده .

وعلى هذا القياس يكون لله تعالى كلام نفسى ليس بمحرف ولا صوت وهو واحد لا يتغير بتغير الاعتبار ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهذا الكلام النفسى هو القديم الأزلى القائم بذاته تعالى وهو الذى يطلق عليه أنه كلام الله حقيقة أما هذه الحروف والكلمات التى تقرأ بالألسن وتسمع بالأذان أو ما يطلق عليه اسم القرآن بطريق المجاز أو الحقيقة المشتركة فهو حادث ومع ذلك فهو معجز لفصاحته وبلاغته ونظمه<sup>(٢)</sup> .

#### (١) يعرف الآن من كتبه :

- ١ - الابانة • ٢ - اللمع • ٣ - مقالات الإسلاميين • ٤ - رسالة فى استحصان الخوض فى علم الكلام • ٥ - رسالة الإيمان • ٦ - جملة قول أصحاب الحديث وللسنة فى الاعتقاد • ٧ - رسالة كتب بها إلى أهل الثغر •

(٢) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ .

وبهذا وافق المعتزلة في قولهم إن كلام الله حادث لأنهم لا يعنون بهذا سوى ما تركيب من الأصوات والحروف التي تتألف منها الكلمات ولا يثبتون كلاماً نفسياً ثم يدعون حدوثه بعد هذا وإذن فقد أصبح محل النزاع بينه وبينهم على مقتضى ما يرويه الشهرستاني وغيره هو إثبات المعنى النفسى أو نفيه<sup>(١)</sup>.

### الرؤية :

ولكن ما رأى الأشعرى في الرؤية وهل يوافق المعتزلة أم يخالفها في القول باستحالتها . يقول الأشعرى ولماذا نحكم بأنها مستحيلة على الله والله لا يستحيل عليه شيء إلا ما أدى إلى حدوثه أو إلى حدوث معنى فيه أو إلى تشبيهه وقلبه عن حقيقته أو تجويره وتكذيبه ، وليس في القول بجواز الرؤيا إثبات شيء من ذلك فليست الرؤية مستلزمة للحدوث لأن المرثى ليس مرثياً لأنه محدث وإلا للزم على ذلك رؤية المحدثات جميعاً . وليس في القول بجوازها إثبات حدوث معنى فيه بدليل أننا نرى الألوان ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها لأننا إذا سلمنا بحدوث معنى فيها ناشئ عن الرؤية فلا بد أن يكون هذا المعنى هو الرؤية نفسها وهذا يستلزم أننا إذا رأينا الميت حدثت فيه تلك الرؤية فتجتمع الرؤية الموت وهو باطل وأننا إذا رأينا عين الأعمى حدثت فيها الرؤية فتكون

---

(١) المواقف للإيجي ص ٢٩٤ .

الرؤية مجامعة للعمى وهو بين الاستحالة ، كما أن الرؤية لا تستلزم تشبيه الله بخلقه لأننا نرى السواد والبياض فلا يتشابهان نتيجة لرؤيتنا : لهما كما لا تستلزم قلبه عن حقيقته لأن السواد لا يتقلب بوقوع الرؤية عليه إلى البياض مثلاً ولا البياض إلى السواد ، وكذلك ليس يلزم من رؤيته أن يكون جائراً أو كاذباً لأننا نرى من هو جائر ومن ليس بجائر ونرى من هو ظالم ومن ليس بظالم وإذن فليس في إثبات الرؤية والقول بجوازها على الله ما يستلزم إثبات محال عليه <sup>(١)</sup> .

ولكن هذا الدليل يجرى أيضاً في اللمس والذوق والشم لأنه ليس في إثبات شئ منها والقول بجوازه ما يستلزم محالاً على الله من تلك المحالات المذكورة فهل معنى ذلك أن الله يلمس ويلدق ويشم أيضاً ؟ .

يقول الأشعري . لاشك أن اللمس والذوق وكذلك الشم مما يؤدي إلى حدوث معنى فيه ، لأن اللمس ضرب من المماسات والذوق هو اتصال اللسان واللهوات بالشئ الذي يراد ذوقه والشم هو اتصال الخيشوم بالمشوم وليس من شك في أن المماساة واتصال اللسان أو الخيشوم به مما يؤدي إلى حدوث معنى فيه اللهم إلا أن يخلق الله له في تلك الجوارح إدراكاً من غير أن يتوقف على تلك المماساة وهذا الاتصال فذلك جائز لأن هذا لا يؤدي إلى حدوث معنى فيه « والأمر في التسمية إلى الله تعالى إن أمرنا أن نسميه اسماً وذوقاً وشماسميناه وإن منعنا امتنعنا » <sup>(٢)</sup> .

(٢) اللع صفحة ٤٨ .

(١) اللع صفحة ٤٧ .



ولكن إذا كانت الرؤية جائزة فما الدليل على وقوعها للعباد في الآخرة ؟ يقول الأشعري : الدليل على ذلك هو النصوص التي وردت بوقوعها يوم القيامة فحيث قد أخبرت عن وقوعها وهى جائزة فيجب حمل هذه النصوص على الحقيقة كما يجب التصديق بوقوعها تبعاً لذلك ، وإذا كنتم تريدون النصوص فإليكم بعضها : يقول الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فإن معناها رائية لأن النظر إذا قرن بالوجه فعناه نظر الوجه ونظر الوجه هو الرؤية التي تكون بالعين وعلى هذا فلا يصح تفسير « ناظرة » بمنتظرة كما لا يصح تفسيرها بمعتبرة لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ولا تفسيرها بمتعطفة راحة كما في قوله تعالى : « ولا ينظر إليهم » لأن البارئ لا يجوز أن يتعطف عليه . أما قوله تعالى في آية أخرى : « لا تدركه الأبصار » فعناه في الدنيا دون الآخرة للجمع بين النصين فالقرآن لا يتناقض وليس من الضروري أن نأجأ إلى هذا التأويل في قوله تعالى : « لا تأخذه سنة ولا نوم » كما يعترض بذلك البعض لأن الله لم يقل لنا في آية « إن السنة والنوم تأخذانه » وفي آية أخرى لا تأخذانه حتى نضطر إلى تأويل ذلك بقولنا أن النصين المتعارضين يعودان إلى وقتين مختلفين .

وإذا ادعى المعتزلة أن تأويل النص المثبت للرؤية واجب لأننا لا نرى إلا ما كان جوهراً أو عرضاً قلنا لهم وكذلك يجب تأويل ما يفيد أن الله خالق وفاعل لأننا لم نر فاعلاً إلا إذا كان جسماً والله ليس بجسم عندنا وعندكم بل يجب إنكار أن يكون الله موجوداً لأن الموجود

كما نشاهده إما جوهر أو عرض والله ليس كذلك في رأينا  
ورأيكم . وما دام الفاعل فاعلا ليس لجسميته والموجود موجوداً ليس  
لجوهريته أو عرضيته فكذلك الشيء لا يرى بسبب أنه جسم أو جوهر  
أو عرض وإنما يرى بسبب أنه موجود فقط<sup>(١)</sup> وما دام الله موجودا  
ورؤيته لا تؤدى إلى إثبات نقص له أو محال عليه وما دام الله قد أخبر  
عن وقوع هذه الرؤية للمؤمنين من عباده يوم القيامة فيجب الإيمان  
; بذلك واعتقاده خلافا للجهمية والمعتزلة .

## الإيمان

لإكمال هذه الصورة الموجزة عن مذهب الأشعرى يحسن بنا أن نشير أيضاً إلى آرائه في الإيمان والبعث وأخيراً في الخلافة .

يقول الأشعرى : قال الله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ولذلك أنزل الله القرآن : « بلسان عربي مبين » مراعاة لمن نزل إليهم . وإذن فالمرجع في معرفة مدلول القرآن هم أهل اللغة التي نزل بها وقد أجمعوا على أن معنى الإيمان هو التصديق : قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » أى بمصدق لنا وإذن فيجب تبعاً لذلك أن يكون معنى الإيمان في الإسلام « هو ما كان عند أهل اللغة إيماناً وهو التصديق <sup>(١)</sup> بالله تعالى » وإذن فالفاسق يعتبر مؤمناً لأنه مصدق — وفي ذلك خلاف المعتزلة — ولكنه يعتبر فاسقاً أيضاً بسبب فسقه وكبيرته وإذن فمن الممكن الجمع بين صفتي الفسوق والإيمان في شخص واحد وهو ما لا يقول المعتزلة به .

وكيف يعارضون في وصف الفاسق<sup>٢</sup> المصدق بالإيمان وقد أجمع أهل اللغة التي نزل بها القرآن على أن من كان منه ضرب فهو ضارب

---

(١) اللع ص ١١٩ .

ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه تصديق فهو مصدق ومن كان منه إيمان فهو مؤمن وقد كان من الفاسق إيمان وتصديق وإذن فلا بد أن يكون مؤمناً ومصدقاً . وكيف تجرؤ المعتزلة بذلك على الخروج على رأى الأمة التى أجمعت قبل ظهور واصل رأس هذه الفرقة على أن مرتكب الكبيرة إما كافر وهو رأى الخوارج أو مؤمن وهو رأى الجمهور وأهل الاستقامة . وكيف يبطل حدوث الزنا أو القتل بعد التوحيد مثلاً اسم الإيمان بالنسبة للفاسق مع أن الإيمان تصديق والتصديق لم يفارقه ولماذا نسمى الفاسق فاسقاً لارتكابه ما يؤدى إلى الفسوق ولا نسميه مؤمناً لتصديقه بما جاء الرسول به وإذا كان من غير المعقول أن يوجد فسق ولا فاسق فهل من المعقول أن يوجد إيمان ولا مؤمن . ومعنى ذلك فى مذهب الأشعرى أن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان وأن من مات من غير أن يتوب بعد أن ارتكب كبيرة فهو إلى الله إن شاء عذبه بكبيرة وإن شاء عفا عنه فقد روى أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم هى لأهل الكبائر من أمته<sup>(١)</sup> .

ولكن ماذا يصنع الأشعرى فى هذه الآيات — وهى كثيرة — التى وردت فى الوعيد والتى تدل فى رأى المعتزلة على أن كل من يرتكب كبيرة فسوف يكون فى النار حتماً . قال تعالى : « إن الفجار لى بحجيم » وقال أيضاً « ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً »

وقال تعالى : « الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » ؟ يقول الأشعرى في الإجابة عن ذلك أن لفظ ( الفجار ومن يفعل والذين يأكلون ) مثلاً يحتمل أن تقع على الكل كما يحتمل أن تقع على البعض وإذا ادعى إنسان بأن صورة هذه الألفاظ إنما هي للكل حتى تأتي دلالة البعض لم يكن بهذا الادعاء أولى ممن ادعى العكس وقال إن هذه الألفاظ تدل على البعض حتى ترد دلالة الكل بدليل أن الإنسان منا مثلاً يقول لقبني الفجار بما كرهت وهو لا يريد جميع الفجار قطعاً على أن المعتزلة أنفسهم إذا أصرروا على ذلك فهم معارضون بالآيات التي وردت في الوعد لا الوعيد لأنها تفيد أن جميع من جاء بالحسنة مثلاً سوف يكون آمناً من فرع يوم القيامة سواء ارتكب كبيرة أو لم يرتكب بدليل قوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فرع يومئذ آمنون » فإن قالوا أن « من » للعموم ناقضوا مذهبهم وإن قالوا إنها للبعض هنا فإذن ليست نصاً في الكل وهذا ما ندعيه . فإن قالوا إن آيات الوعيد عامة وآيات الوعد خاصة قلنا لهم لعل الأليق بمجوده وكماله أن نعكس الآية فنقول إن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة . وماذا يصنع المعتزلة في تلك الآيات التي تدل على أنه لن يدخل النار إلا الكافر المكذب إذا أخذت على عمومها ؟ فمثلاً قول الله تعالى : « كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ) فلو كانت كلمة ( كلما ) عامة ومراداً بها الكل لدل هذا على أن كل من يدخل

النار فسوف يسأل وأن كل من سئل فسوف يعترف بتكذيبه للرسول وعدم إيمانه بهم . وإذن فهذه الألفاظ التي تفيد العموم كما تدعى المعترلة هي في الواقع لاتفيد العموم أو الخصوص بحسب ذاتها وإنما تفيد الكل إذا وجدت قرينة الكل وتفيد البعض إذا وردت قرينة البعض وإذن فلا دلالة فيها على أن مرتكب الكبائر سيكون في النار قطعا كما يزعم هؤلاء المعترلة .

### البعث :

بقى بعد ذلك رأيه في البعث والخلافة ورأيه في هاتين المسألتين بسيط وواضح .

فالأشعري في البعث يتبع منهجه في الرؤية فيبرهن أولا على جوازه ثم على وقوعه فإله قد خلق الخلق أولا على غير مثال سبق وهذا ما يسلم به المسلمون قاطبة وإذا كان قد خلقه أولا ابتداء فمن الممكن عقلا أن يخلقه بعد عدمه خلقا آخر لأن الخلق في الإعادة كالخلق في الابتداء بل ربما كان بحسب مقاييسنا البشرية أهون في البدء منه في الإعادة وإن كان البدء والإعادة مستويان أمام قدرته فليس أحدهما بأهون من الآخر بالنسبة إليه . يقول تعالى : « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » . ويسوق الأشعري أيضا في التدليل على الإمكان تلك الآية التي ذكرها قبل ذلك والتي أشرنا إليها في منهجة أعني قوله تعالى : « الذي جعل لكم

من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون » « فجعل ظهور النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلا على جواز خلقه الحياة في الرمة البانية والعظام النخرة وقدرته على خلق مثله » <sup>(١)</sup> كما ذكرنا .

وإذا كانت الإعادة ممكنة عقلا والله تعالى يقول : « وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده » « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » فن الواجب التصديق بها لأن النص إذا ورد في أمر ممكن وجب حمله على الحقيقة ولا يجوز العدول به إلى المحاز إلا لقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي . ولكن الفلاسفة فيما بعد قد قالوا إن إعادة المعلوم متمنة بداهة وعلى ذلك فيجب تأويل النص لوجود قرينة تحيل المعنى الحقيقى فإذا قال الأشعرى في الرد على هذا الاعتراض ؟ هل كان من رأيه في بعث الأجسام أن يكون ذلك عن عدم أم عن جمع للأجزاء الأصلية كما ذهب إلى ذلك المحققون من أتباعه ؟ الواقع أنه لا يعرف للأشعرى رأى في ذلك وأكبر الظن أنه لم يشتغل بالبرهنة على أن إعادة المعلوم ممكنة كما أنه لم يصادف ضرورة تلجئه إلى تحديد رأيه في البعث وهل هو عن عدم أو جمع لأن خصومه الرئيسيين كانوا هم المعتزلة وكانوا يسمون بمحشر الأجساد وحدث العالم فلم يصطدموا بالأشعرى في ذلك وإنما اصطدم بذلك أتباعه كالغزالي والرازي يوم قال فلاسفة الإسلام بعد ظهورهم بالبعث الروحاني مع القول بأزلية العالم وأبديته .

## الخلافة

واخيرا يحاول الأشعري البرهنة على صحة خلافة أبي بكر رضى الله عنه فيقول : إن الأمة قد انقسمت في الرأي بعد موت النبي إلى ثلاث فرق : فرقة ترى أن أبا بكر كان هو الأحق بالخلافة من غيره ، وفرقة ترى مثل ذلك للعباس ، وأخرى تقرر أن عليا كان أحق الجميع بها ، على حين أننا نرى عليا والعباس قد بايعا أبا بكر وانقادا لأمره وقالوا له : يا خليفة رسول الله ومعنى ذلك أن الأمة كلها قد بايعته بالخلافة ولا يجوز أن تجمع الأمة على ضلالة .

وليس لقائل أن يدعى في ذلك معارضة على والعباس الباطنة لأن هذا الاحتمال موجود في كل شيء قد أجمعت عليه الأمة فإنه من الجائز أن يكون هناك بعض الأفراد ممن يحملون في أعماق نفوسهم معارضة مستترة فلا يحكم بصحة الاجتماع على شيء وإذن فلا يصبح الاستماع إلى هذا القرض وحيث كانت الخلافة لا تخرج عن هؤلاء الثلاثة بإجماع الأمة وقد بايعه العباس وعلى في كافة المسلمين وليس عندنا دليل على معارضتهم في إمامته فهو إذن إمام مفروض الطاعة .

وليس ذلك فحسب فان القرآن نفسه قد نص على خلافته ودل على خلافة خليفته عمر رضى الله عنه . فإن الله تعالى قد قال في حق من تخلفوا عن الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم : « قل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا » وقال في آية أخرى : « قل للمخلفين



من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا » فإن معنى الآية الثانية ندب لهم للخروج مع من سيدعوهم إلى قتال هؤلاء الموصوفين بأنهم أولى بأس شديد وعدة لهم بالأجر الحسن والعطاء الجزيل ، ومعنى الآية الأولى أنه محرم عليهم الخروج للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذن للداعي الذين أمروا بالخروج معه ليس هو النبي صلى الله عليه وسلم بل غيره . فمن هو هذا الغير الذي أمروا باتباعه ؟

يقول الأشعري إن الناس قد اختلفوا في تفسير قوله تعالى « قوم أولى بأس شديد » فقال بعضهم هم فارس والروم وقالوا البعض الآخر هم أهل الإمامة فإن كانوا أهل الإمامة أو الروم فقد قاتلهم أبو بكر رضى الله عنه فيكون هو الداعي الذى أمروا باتباعه وفى ذلك دليل على صحة إمامته . وإن كانوا فارس فقد قوتلوا فى عهده وظفر بهم عمر بعد وفاته ، فإن كان المقصود بالداعي من يبدؤ القتال معهم فقد صحّت خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، وإن كان المقصود بالداعي من يظفر بهم فقد صحّت خلافة عمر ، وفى صحّتها صحة خلافة أبى بكر رضى الله عنه لأنه هو الذى عقدها له . وليس من شك فى أن المقصودين بقوله تعالى : « لن نخرجوا معى أبدا » هم بعينهم المقصودون بقوله تعالى : « استدعون إلى قوم أولى بأس شديد » بدليل قوله تعالى بعد ذلك : « وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما » . وإذن فخلافة أبى

أبي بكر صحيحة بدلالة القرآن وبالإجماع فليس لمدع أن ينكر صحتها بعد ذلك كما أنه ليس لإنسان أن يقول إن النبي قد نص على إمامة غيره لأنه لا يجوز إمامة من نص النبي على غيره ليكون خليفته . بل من الواجب أيضا أن نعرف بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أن يكون أبو بكر خليفة من بعده بدليل أن أبا بكر نفسه قال لعمر يوم السقيفة : « ابسط يدك أبايعك » وما كان له أن يقول هذا القول إذا كان النبي عليه السلام قد نص على خلفته ۝

وإذا كانت خلافة أبي بكر رضى الله عنه صحيحة وقد أوصى لعمر رضى الله عنه بالخلافة فخلافة عمر لا بد أن تكون صحيحة أيضا لأنها عقدت له بوساطة خليفة شرعى .

وإذا كان عثمان رضى الله عنه قد اختاره من عيנם عمر رضى الله عنه لاختيار الخليفة فهو صحيح الخلافة أيضا لأنه كان مختارا بوساطة من اختارهم الخليفة الشرعى لاختيار الخليفة من بينهم .

وعلى ذلك كان صحيح الخلافة لأنه اختير بوساطة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم سكان المدينة ۝

وعلى ذلك فكل واحد من الخلفاء الراشدين كان إماما مفروض الطاعة وكانت خلافته صحيحة . رضى الله عنهم وأرضاهم .

## آراء المستشرقين حول الأشعرى والرد عليها

وبعد فقد اعتمد المستشرقون في تصوير مذهب الأشعرى وفهمه على كتاب الإبانة وحده فقادهم ذلك إلى نتائج علمية أصبحت الآن في أشد الحاجة إلى المناقشة . فقد زعموا بعد دراسة الأشعرى في كتابه هذا :

١ — أنه لم يكن ناضج التفكير ولا واضح المذهب وعجبوا لهذه الشهرة التي واثته وتساءلوا كيف استطاع الأشعرى مع ذلك أن يمكن الإسلام من اتخاذ مكان وسط بين النصبيين والعقليين .

٢ — وقد جرهم ذلك إلى البحث في أسباب هذه الشهرة وتعليلها بعيدا عن مذهبه فردها بعضهم إلى شخصيته الروحية وقدرته على الجدل كما ردها غيره إلى رغبة الأمة في قبول طريقته بقطع النظر عما استلزمته من نتائج في مذهبه .

٣ — وأيضا فقد جرهم ذلك إلى عقد المقارنات بين الأشعرى من ناحية وبين الأشاعرة من ناحية أخرى ثم حكموا بعد ذلك بوجود هوة أو خلاف كبير بينه وبين من تبعه من أنصاره في الرأي .  
وأنا لم أعتمد في تصوير مذهب علي كتاب الإبانة وإن كنت لم أهمله بل اعتمدت — كما يرى القارئ — على جميع ما كتب ومن

بينها مخطوط للأشعري هو كتاب « اللمع » الذى كان معروفا لأغلب المستشرقين قبل كتابتهم عن الأشعري ولكنهم قصروا فى قراءته واستشارته فيما غمض عليهم من مذهبه ولو فعلوا هذا بالإضافة إلى بقية كتاباته الأخرى وما كتبه الثقات عنه لسارعوا من غير شك إلى تغيير ما كتبه عنه ولقد تداركت ما فاتهم ولذلك لا أتردد القول بأن جميع نتائجهم العلمية المتعلقة بالأشعري كانت نتائج خاطئة وسأشرك القارئ معى فى البرهنة على هذه الحقيقة :

١ — فليراجع القارئ بنفسه ما كتبه الأشعري فى إثبات أن العجز أو الترك ليس أحدهما ضدا للفعل وأن علم الله واحد ، والأدلة التى ساقها لإثبات أن العبد ليس خالقا لأفعاله وأن قدرته كاسبة لا خالقة وأنها تنشأ مقارنة للفعل ومن أجل الفعل لا تتأخر عنه ولا تتقدم عليه ثم ليقرأ رأية الصريح فى التنزيه والكسب ثم ليقبل بعد ذلك إذا شاء إن الأشعري كان ضحل التفكير أو مختلط المذهب فإنه سيجد من نفسه ما يكذبه فى ذلك .

٢ — أنا لا أنكر أن ماساقه المستشرق وات<sup>(١)</sup> من تعليله لنجاحه بشخصيته الروحية وقدرته الجدلية وطيبة عنصره كان له أثر كبير فى نجاحه فإن انحداره من بيت عربى أصيل وما عرف به من تقوى وزهادة أدى إلى ازدياد الحب له ومن ثم إلى الإقبال على استماعه

---

(١) فى كتابه القضاء والقدر فى صدر الإسلام ص ١٤٩ لندن سنة ١٩٤٨ م .

فكان ما كان من تعلق الناس به ولكنى أقرر أيضا أن نجاح مذهبه لا يعتمد على هذه الأمور الخارجة عن مذهبه ولكنه يعتمد على ما فى المذهب نفسه من عقائد فإن الأشعرى لم يقل بتعطيل الصفات ولم يجعل من الإنسان إلها كما فعل المعتزلة ، أوريشة فى مهب الرياح كما فعل الجهمية ، بل استطاع أن يضع بمذهبه النواة الصالحة لكل رأى معتدل فى الإسلام مما يتعلق بالعقيدة فنجاح المذهب يعتمد على ما فى المذهب من آراء أكثر. مما يعتمد على نجاح صاحبه كاتباً ومحاضراً وداعياً له .

٣ — بقی أخبرا ما ادعاه المستشرقون من هوة خطيرة فى الرأى بين الأشعرى والأشعرية وهم معذورون فى ذلك إلى حد ما فقد كانت هذه فكرتى قبل الاشتغال بدراسة المذهب اعتماداً على كتاب الإبانة الذى اعتمدوا عليه وتصدىقا لتلامذة هؤلاء المستشرقين من المصريين الذى يحلوا لهم أن ينقلوا آراء أساتذتهم من غير تمحيص ، ولا مناقشة .

وكل ما أرجوه من القارئ فى رد هذا الادعاء من المستشرقين وتلامذتهم أن يقارن بين تلك الصورة التى وضعتها لتصوير المذهب معتمداً على كتب الأشعرى نفسه وبين كتاب العقائد النفسية الذى يدرسه الآن فى الأزهر أساتذته وطلابه على أنه ممثل لرأى أهل السنة والجماعة أو بعبارة أخرى الأشاعرة فربما يجد فرقا — وهذا حق —

ولكن هذا الفرق الذى سييجده لا يمس أى فكرة أساسية فى مذهب الأشعرى الذى يتلاقى فى أفكار المدرسة الرئيسية مع أفكار تلامذته وأتباعه وإذن فليست هناك هوة بل وليس هناك اختلاف كبير .

ومع كل هذا فاللمذهب هناته وربما كنت أفضل المعتزلة عليه فى بعض المسائل ولذلك كان من الواجب مناقشة المذهب بل ومقارنته بغيره وسنتولى ذلك فى الفصل التالى :

---

## الفصل الثالث الأشعري ومعارضيه

والآن يحسن بنا أن نبدأ نقدنا له مع مقارنته بغيره من المعتزلة والفلاسفة بالتعليق على المنهج الذى اختاره والطريقة التى اتبعها :

يقول الأشعري إن التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل فى تأييد ماورد به من حقائق أمر خاطئ لايقول به إلا كسول أو جاهل ثم يتبع ذلك قائلا ومع هذا فالجري وراء العقل غير محوط بسياج من الشرع وبخاصة فى الآراء التى تتصل بالعقيدة أمر خاطئ أيضا بل يعتبر أشد خطأ وأكثر خطرا وإذن فمن الخير للحق فى ذاته وللجماعة التى تعمل على اكتشافه أن تتخذ فى ذلك منهجا وسطا يزاوج بين العقل والنص حتى نتجنب الأخطاء التى تنتج عن الاعتماد على أحدهما .

هذا كلام يبدو حقا وصوابا ولكن على شرط أن يبقى نظريا لأنك إذا حاولت وضعه وضعاً عمليا فسوف تصطدم لأول وهلة بسؤال يجب عليك قبل كل شئ أن تجيب عنه وهو أى الأمرين — أعنى النص والعقل — سيكون هو الضابط والمرجع إذا تعارضا ؟ إذا قال الأشعري أن النص هو الأصل ومهمة العقل هو تأييد مايفهم منه لغة مهما كانت الحقيقة التى يدل عليها فقد رجع بذلك إلى مذهب الحشوية

والمشبهة ، بل إلى ماهو شر منه لأنك ستحاول أن تثبت عقليا أن الله يدا ووجها وكرسيا وعرشا ، وقد لا يبدو ذلك مقبولا فيؤدى هذا إلى فقدان العقل والنص لقداستهما .

ولذلك فعقيلتى أن الأمام أحمد رضى الله عنه كان أعمق نظرا وأدق فكرا يوم أن حرّم استعمال طريقة المتكلمين في تأييد مذهبه الذى أخذه فقط من الكتاب والسنة فاحتفظ لهما بمكانتهما في النفوس التى تعتقده أن الله قد ارادهما لهداية البشر . وإذا قال الأشعرى إن العقل هو المرجع ومعنى هذا تأويل النص أو إنكاره إذا تعارض معه فقد رجع بذلك إلى منهج المعتزلة والفلاسفة الذين جعلوا العقل أولا والنص ثانياً ولذلك اضطر الأشاعرة الذين جاءوا من بعده إلى اختيار أحد الطريقتين وأخيراً نزلوا على رأى الفلاسفة والمعتزلة وقرروا أن ( النقل الوارد في المحتضات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل )<sup>(١)</sup> ثم عللوا ذلك بأن ( العقل أصل النقل لكونه موقوفا على إثبات الصانع وكونه عالما قادراً فى إبطال العقل بالنقل لإبطال الأصل بالفرع وفى ذلك لإبطال الأصل والفرع جميعاً )<sup>(٢)</sup> .

وبذلك أصبح الخلاف منهجيا بين المدارس الثلاثة معدوما ولكن إلى أى مدى احترمت هذه المدارس المختلفة هذا المنهج الفعلى ؟ فى رأى

---

( ١ ) ( ٢ ) الخيال وعبد الحكيم فى حاشيتهما على العقائد النسفية ص ٣٩٥ القاهرة



أن المدارس الثلاثة قد خالفته ، فالأشاعرة رغم اعتقادهم بأن الله مخالف للحوادث وليس ماديا مازالوا يؤكدون إلى اليوم أن الله سوف يرى رؤية بصرية لعباده المؤمنين يوم القيامة ويبدلون المجهودات العقلية الجبارة في سبيل إثبات أن الرؤية لاتستلزم المشابهة ولا المادية ، وههدفهم من كل ذلك رغم ادعائهم اعتبار العقل أولا هو احترام النصوص التي وردت بإثبات الرؤية في الآخرة مما يتطلب بحسب المنهج العقلي إثبات جوازها على الله أولا وإلا صرفت جميعها عن الحقيقة إلى معنى مجازي . وإذن فما زال النص في المذهب الأشعري هو المقدم غالباً ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعري مهمة تهدف قبل كل شيء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعاً عقلياً . أما الفلاسفة فقد كانوا في احترامهم لهذا المنهج العقلي أقل ولاء من الأشاعرة . فإن الأشاعرة احتراما لهذا المنهج قد أولوا في الكتاب والسنة تلك النصوص التي وردت في الوجه واليدين والعرش مثلاً . ومعنى هذا التأويل أن العقل قد أخذ المكان الأول هنا والا لسلم الأشاعرة بالمعنى الحقيقي لهذه النصوص مع المشبهة وغلاة الخنابلة بينما نجد الفلاسفة قد قدسوا ما ورد عن أرسطو من نصوص فلسفية وآمنوا به على اعتبار أنها تمثل الحق الذي لا يمكن أن يتطرق الباطل إليه وفي ذلك يقول ابن خلدون بعد أن يتحدث عن أرسطو ومنزلته من الفلاسفة : « ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب — يعنى الفلاسفة الإسلاميين — واتبع

فيها رأية حذو النعل بالنعل إلا في القليل»<sup>(١)</sup> وإذا أردت دليلا على ذلك من كلامهم فارجع إن شئت لما قاله الفارابي في كتابه «الجمع بين آراء الحكميين أفلاطون وأرسطو فقيه يقرر صراحة أن الخطأ لا يمكن أن يجوز عليهما لأنهما حكيمان لا ينطقان إلا بالحق ولذلك وجب التوفيق بين رأييهما لأن الحق لا يعارض الحق»<sup>(٢)</sup>.

ربما كانت المعتزلة هي أقرب هذه الفرق الثلاثة إلى احترام هذا المنهج والمحافظة عليه فانهم قد تكلموا في السنة التي تخالف العقل في رأيهم فأنكروها ورجعوا إلى آيات القرآن التي تتعارض مع أفكارهم والتي كانت وليدة التفكير العقلي فأولوها ومع ذلك فقد قرأوا الفلسفة اليونانية كما قرأها الفلاسفة الإسلاميون من بعدهم فلم يقدسوها كما فعل هؤلاء بل نقدوها واختاروا منها ما يلائم العقل وتركوا كل شيء وراء هذا. ارجع إن شئت إلى ما كتبه أبو هاشم الجبائي<sup>(٣)</sup> والجاحظ<sup>(٤)</sup> مثلا لترى أن المعتزلة لم يفتنهم أرسطو كما فتى غيرهم بل كانوا دائما إلى جانب العقل أو ما يعتقدون أنه عقل وإن اختلط ذلك عليهم بالوهم أحيانا فجرهم إلى بعض الأخطاء التي نشأت عن تطبيق المنهج ولم تنشأ عن إهمالهم للمنهج نفسه.

---

(١) المقدمة طبعة الخشاب ص ٢٩٧ .

(٢) ص ٤٣ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

(٣) يقول القفطي إن لأبي هاشم كتابا سماه المتصفح أبطل فيه قواعد أرسطو .

(٤) راجع كتاب الحيوان فهو تجد فيه نقدا لأرسطو في كثير من المسائل .

## الأشعرى والفلسفة

وموقفه من فكرة القدم وفكرة البعث

يختلف الأشعرى في مذهبه مع الفلسفة الأرسطية التي اعتنقها الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد في فكرتين رئيسيتين الأولى قدم العالم والثانية البعث وحشر الأجساد .

ففي المسألة الأولى يحاول الأشعرى جاهدًا أن يبرهن على أن العالم حادث لأن الله في نظر الشرع خالق وليس ذلك فحسب بل خالق بالاختيار وليس من سبيل إلى إثبات ما ورد به الشرع والتصديق به إلا إذا برهنا في نظر الأشعرى على الحدوث ليتسنى عقلا كما ورد شرعا القول بالخلق عن اختيار .

يسوق الأشعرى في البرهنة على حدوث العالم دليله الذي يمكن وضعه في كلمات : وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجواهر بدون العرض ولا العرض بدون الجواهر ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهي إذن حادثة وإذن فالجواهر أيضاً حادثة لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمناً في الوجود كان بالضرورة حادثاً أيضاً .

يعترف الشهرستاني نفسه في مطلع كتابه نهاية الإقدام بأن هذا الدليل لا يتم للأشعرى ومن تابعه في الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولاً

الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهاية لها لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضاً بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحداً بعد الآخر إلى ما لا نهاية فإذا قيس الجوهر إلى أى عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقاً عليه لا محالة وإن كان بحسب الكل لا يخلو من جوهر ما فيكون الجوهر قديماً بذاته والأعراض قديمة بنوعها حادثه بشخصها وهذا لا استحالة في القول به .

• حاول الأشاعرة بعد الأشعرى أن يردوا على ذلك وأن يثبتوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل وساقوا في ذلك أدلة كثيرة منها برهان التطبيق وبرهان التضاييف إلى غير ذلك ، ولكن هل نجحوا في الاستدلال على بطلان القول بحوادث لا نهاية لها ؟ يقول الإمام محمد عبده إن برهان التطبيق سفسطة <sup>(١)</sup> ، وبرهان التضاييف فيه تمويه وليس له صحة على أى وجه <sup>(٢)</sup> قرر ومعنى ذلك فى رأيه أن القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التى لانهاية لها ما زال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح . على أن الدليل الذى ساقه الأشعرى رغم محافظة كثير من أتباعه عليه وتمسكهم به يعتبر قاصراً — حتى على فرض

---

(١) حاشيته على البقائد المضدية ص ٢٧ القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ .

صحته — من ناحية أنه لا يبرهن إلا على حدوث الأجسام الطبيعية التي تتوارد عليها الحوادث المتعاقبة أما الأجسام الثابتة — إذا كانت موجودة كما يدعى الفلاسفة — وكذلك المجردات فإن الدليل لا يتعدى إليها قطعا .

في رأيي أن الأشعري كان فذا وعميقاً لأنه قد لمس المشكلة التي أثارها الفلاسفة المسلمون فيما بعد وهي ما يترتب على القول بالحدوث من صفات لا تتفق مع كمال الخالق مما يستدعى القول بالقدم . ودليلهم في هذا يعود إلى أن الله تعالى لو لم يخلق أزلا مع قدرته على الخلق لكان عاجزاً أو تاركا وهذا يسبب استحالة الخلق بعد ذلك لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه . ومن ناحية أخرى فإن حبس الجود أزلا مع القدرة على بذله يعتبر بخلا وحبس العدل أزلا مع القدرة على إيجاده يعتبر جوراً ولكن هل أجاب الأشعري عن هذا الاعتراض ؟ قد أسلم معه بأن عدم الخلق أزلا لا يستلزم أن يكون الخالق عاجزاً لأن الإنسان قد يكون قادراً ومع ذلك لا يفعل فالحجج نقيض أو مساو لنقيض القدرة . وقد أسلم أن عدم الخلق للجود والعدل أزلا لا يستلزم في الخالق بخلا ولا جوراً ، لأن الإنسان قد لا يكون عادلا كما قال الأشعري إذا لم يكن قد فعل عدلا ومع ذلك لا يكون جائراً لأن الجور فعل الظلم وهو لم يفعله أيضا ، وكذلك لا يلزم أن يكون بخيلا إذا لم يخلق الجود أزلا . ليس من ناحية أنه لا يجب عليه شيء كما يقول الأشعري والبخل

لا ينشأ إلا عن ترك واجب فان البخل قد يثبت بمنع الخير ولو لم يكن واجباً وإنما من ناحية أن تأخير الجود أو الخلق قد يكون من مصلحة المخلوقين أنفسهم فمنعه للجود أزلاً يعتبر جوداً منه في هذه الحالة ؛

ولكنى لا أسلم مع الأشعرى أن عدم الفعل أزلاً لا يستلزم أن يكون تاركاً بل إذا لم يخلق الفعل أزلاً يكون تاركاً لا محالة وليس الترك المقابل للفعل هو فعل الضد كما يقول الأشعرى ويرتب عليه أنه لم يخلق هذا الضد أزلاً فلا يكون تاركاً في الأزل وإنما الترك المقابل للفعل هو عدم الفعل والفلاسفة لا يريدون أكثر من هذا فهم يقولون إذا ترك الفعل بمعنى أنه لا يفعل شيئاً فلماذا يفعل بعد ذلك ؟ إذا تجدد أمر فلا بد أن يعود ذلك إلى تجدد أمر في الخالق أو يسبب تجدد أمر في الخالق فيكون متغيراً فيكون حادثاً وهذا محال وإذا لم يتجدد أمر بقى العالم على الإمكان الصرف فلا يوجد كيف وهو موجود وإذن فلا بد من القول بالخلق أزلاً . ولم يستطع الأشعرى في رأي أن يجيب على ذلك بل ربما كان الجواب الصحيح من نصيب الغزالي الذى قال إنه لا يتصور الخلق حقاً بدون حدوث أمر ولكن حدوث هذا الأمر لا يستلزم تغيراً في الخالق لأن هذا الأمر هو حلول زمان الخلق الذى عينه الله أزلاً بإرادته القديمة فإذا حل هذا الموعد تعلقت القدرة بالإيجاد من غير تجدد شئ في الخالق جل وعلا وإن كان هذا الحل مع كونه أدنى إلى الصواب فلسفياً من كلام الأشعرى لا يخلو بحسب تفكيرنا الإنسانى

من صعوبة أيضا لأنه قبل خلق العالم لا يكون هناك إلا عدم صرف فكيف يتميز فيه وقت شروع ووقت ترك مع تسليم بأن الأمر بالنسبة للخالق قد يكون يسيرا لأنه لا يعلم الأشياء عن طريق الأشياء نفسها فعلمه فعلى لا انفعالى :

ورغم كل هذه الصعوبات التى توجد فى استدلال الأشعرى ونفيه للقدم فأننى أعتقد أنه مصيب فى إصراره على القول بالحدوث فإن الفاعل وبخاصة الفاعل بالاختيار ما لم يتقدم زمناً على المخلوق فإن الخلق يصبح مستحيلا وغير مستطاع وليس ذلك رأيي فحسب بل رأي أرسطو المعلم الأول أيضا الذى يقول صراحة : « ولعلل الفاعلية وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها<sup>(١)</sup> ». ولعل هذا ما حمله على إنكار علاقة الخلق بين الله والعالم حين قال بقدم الأخير<sup>(٢)</sup> . فاذا قام الدليل العقلى على وجود الله وكونه خالقا فن رأيي أن التسليم بحدوث العالم يصبح لازما عقليا ونتيجة فلسفية قبل أن يكون قولاً يذكر لتأييد حقيقة دينية .

---

(١) أرسطو ما بعد الطبيعة . مقالة اللام الفقرة ١٧٠٣ .

(٢) وإن كان أرسطو نفسه يعترف فى كتابه الجدل (م ١ ص ٩) أن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحتل قولين . يوسف كرم . الفلسفة اليونانية ص ١٤٧ القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

## موقفه من فكرة البعث

بقى بعد ذلك الفكرة الأخيرة وهى موقفه من الفلاسفة فى مسألة البعث وحشر الأجسام . فالأشعرى كما قررتُ سابقاً لم يعط هذه المسألة كثيراً من العناية لأنها لم تتخذ هذه الصبغة من الأهمية والخطورة إلا بعد أن ظهر الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد .

يقول الأشعرى إن العالم سينتفى وسيعاد وهذا غير مستحيل لأن الله قد خلق العالم ابتداء فليس من المستحيل أن يخلقه لإعادة والأجسام كذلك ستعاد بعد فنائها لأن الذى أنشأها أولاً يستطيع بعثها ثانياً وفى ذلك يقول القرآن : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » ويقول أيضاً : « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحياها الذى أنشأها أول مرة » فهذا يفيد إمكان ذلك وحيث قد نطقت النصوص بوقوع ذلك : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » ، « وهو الذى يبدو الخلق ثم يعيده » فمن الواجب التصديق به فعقيدة البعث حق عقلاً ونقلاً .

ولكن الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد قالوا إن كلا الأمرين مستحيل أعنى تبديل السموات والأرض بغيرها حتى تكون صورة جديدة وعالم آخر وحشر الأجساد التى قد فنت وزالت من الوجود أصلاً ، والدليل على ذلك أن عملية التبديل بالنسبة للسموات والأرض تتطلب



الخرق والالتهام بالنسبة للعالم العلوى وذلك مستحيل عليه علمياً لأن العلم قد قرر أن الأرض مركز العالم وأن الأفلاك تحيط بها وهى متسامتة لاخلاء بينها بل وتتحرك بالاستدراة الأمر الذى يجعل الحركة المستقيمة فى العالم العلوى مع ضرورتها فى التبديل متعذرة أما بالنسبة لحشر الأجسام المدومة فهذا مستحيل بداهة لأن الذى عدم نهائياً لا يعود أبداً . وإذا كان الأمر كذلك فيجب تأويل النصوص الواردة فيها لأنها تصبح من الممتنعات العقلية التى اتفق الأشاعرة معنا على تأويل ما ورد فيها من النصوص الدينية .

الرد على الشبهة الأولى للفلاسفة الخاصة بتبديل السموات والأرض  
قد تكفل به العلم الحديث فهو يقرر اليوم خلافا لأرسطو وبطليموس اللذين اعتمد عليهما هؤلاء الفلاسفة فى ذلك أن الأجسام الفلكية لاوجود لها وأن الخلاء موجود بين الكواكب التى لا تتميز فى تركيبها عن العناصر التى تكون الأرض والتى لا تأبى الخرق والالتهام بل لعل الفلك الحديث يعتبر أدنى إلى تصديق الدين فالله سبحانه وتعالى يقول : « أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » فى ذلك إشارة لمن أراد أن يطبق الدين على النظريات العلمية إلى ما يقرره الفلك اليوم . من أن الشمس كانت وحدها ثم بردت أطرافها وتقلصت فانفصلت الأرض وبقية الكواكب عنها وأخذت تدور حولها . ويقول القرآن أيضاً : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله

الذى أتقن كل شيء» أليس ذلك يدل لو أردنا الربط بين النص الدينى والفرض العلمى على أن الأرض متحركة . وإذا كانت الشمس غازاً متكاثفاً كما يرى بعض العلماء اليوم فهل يصبح لنا أن نفسر بذلك قول الله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » : لست أعنى بذلك أن النظريات الفلكية اليوم صحيحة أو أنها تتفق مع القرآن ولكنى أقرر أنها على الأقل لا تعارضه وإذن فليست هناك استحالة علمية فى القول بتبديل السموات والأرض إلى خلق آخر بل لعل اكتشاف الذرة يجعل نهاية هذا العالم قريباً متوقعة .

أما الشبهة الثانية الخاصة بإعادة المعلوم بالنسبة لحشر الأجساد فقد تكفل بالرد عليها المتكلمون الذين ناقشوا مسألة الإعادة وهل هى جائزة أو مستحيلة ثم لجأ بعضهم على فرض التسليم للفلاسفة باستحالتها إلى تفسير البعث تفسيراً لا يصطدم بنص دينى ولا يتوقف على القول بأن إعادة المعلوم جائزة ، وذلك بأنهم فسروا فناء الأجسام بأنه عبارة عن تفرق أجزائها الأصلية كما فسروا البعث بالنسبة لها بأنه عبارة عن إعادة تركيب هذه الأجزاء مرة ثانية على نحو ملائم للعالم الآخر ، فالجسم الثانى هو الأول ولا خلاف إلا فى الشكل أو الهيئة فقط وهذا لا يجعلهم مختلفين بدليل أن الرجل الذى يرتكب ذنباً فى شبابه وأفلت من العقاب حتى تحول شبابه إلى شيب ثم ظفروا به بعيد ذلك فإننا نعاقبه على هذا الذنب لأنه بذاته لم يتغير وإن تغيرت هيئته .

بقى بعد ذلك اعتراض الفلاسفة بأن القول بمحشر الأجساد معناه أن الإنسان في الآخرة لن يصل إلى كماله الذى ينبغي له لأن كمال الإنسان بما هو إنسان فى أن يصير عقلاً محضاً والأجساد تحول دون الحصول على هذه الغاية ٥

والإجابة على ذلك نقرر أن كمال الإنسان بما هو إنسان فى أنه لا يصير عقلاً محضاً فإن كمال الشئ معناه أن يحصل على أكمل صورة ممكنة فى حدود نوعه لا أن ينقلب إلى نوع آخر وعلى ذلك فكمال الإنسان فى أن يظل إنساناً له روحه وجسده مع تفضيل الأولى والعناية بها أكثر من الجسد لا أن يستحيل إلى عقل محض فيبقى فى نوع آخر وهذا ليس كمالاً للنوع بل فناء له ٥

وعلى ذلك فرأى أن كل ما يتصل بالبعث من حقائق ليس مستحيلاً. وإذا كنا نصدق حقاً بما ورد فيه من نصوص فمن الواجب أن نصدق بكل ما جاء به مما يتصل بوقوعه وكيفية ٥

---

## الأشعري والمعتزلة

### والفلاسفة في مشكلة الصفات

نحن الآن مع الأشعري في خلافه مع المعتزلة الذين وافقوا الجهمية وتابعهم الفلاسفة في القول بنفي الصفات :

يقول الأشعري - وهو في رأي محق- : إن الأفعال المحكمة التي صدرت عن الخالق جلّ وعلا حين دلت على أنه عالم مثلاً أو قادر دلت على علمه وقدرته إذ ليس معنى العالم سوى من له علم موجود وليس معنى القادر سوى من له قدرة حاصلة ومن لم يعلم لإنسان ما علماً أو قدرة موجودة يستطيع القول بأنه عالم أو قادر ، وإذن فعلم الله وقدرته وكذا بقية صفاته الذاتية أمور وجودية بل وأزلية كما سبق البرهنة على ذلك .

يقول خصوم الأشعري ومن تابعهم<sup>(١)</sup> من أنصاره : إن ذلك يفيد ثبوت هذه الصفات للخالق سبحانه ولكنه لا يفيد وجوديتها فإن العلم وكذلك القدرة من الحائز جداً أن يكونا عبارة عن الذات من جهتين مختلفتين ؛ فالعلم عبارة عن الذات من ناحية تعلقها بالمعلومات كشفاً

---

(١) انظر في ذلك الحياى وعبد الحكيم وحاشيتهما على المقائد النسفية صفحة ٢٥٥ ،

والقدرة عبارة عن الذات من ناحية تعلقها بالمقدورات خلتا فلا يوجد هناك إلا الذات فقط أما هذه الصفات فهي اعتبارات لها . ورأى أن هذا الاعتراض غير مصيب لأن الذات إذا كانت واحدة وليست لها صفات وجودية متخالفة لم تصلح علة لهذه الآثار الوجودية المتغايرة والاختلاف الاعتباري بين الذات ونفسها الناشئ عن اختلاف تعلقها بالأشياء المتميزة لا يصاح علة للاختلاف الحقيقي الموجود بين المعلومات والمقدورات مثلا . وإذن فلا بد من القول بوجود صفات قائمة بالذات متميزة بعضها عن بعض حتى تكون كل صفة علة وجودية لهذه الآثار الوجودية الخاصة بها :

ولكن القول بالوجودية والأزلية يؤدى إلى القول بتعدد القدماء مما يناهى الوحدة الواجبة لله تعالى . يقول الأشعرى فى ذلك مجيبا — وهو فى رأى مصيب أيضا — إن الموجود معنا فى ذلك ذات وصفات لا ذات متعددة وهذا لا يناهى وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر أو بعبارة أخرى ذات أخرى تشاركه فى هذا الوجود ، والصفة وإن غايرت الموصوف وجودا ومفهوما لا يصبح القول بأنها ذات أخرى منفصلة عن الذات التى تقوم بها ، وعلى هذا إذا قلنا إن هذه الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها ، وإذا قلنا إنها ليست غير الذات فإنما نعى بذلك أنها ليست ذوايا منفصلة عنها حتى تؤدى إلى نفي الوحدة عن الله جل وعلا .

ومن هنا ندرك أن قول الأشعرى أنها ليست عينه ولاغيره ليس  
جمعاً بين التقيضين وليس موجباً للسخرية كما يدعى كثيرون فإن  
الأشعرى بهذا التفسير مصيب وهو بذلك يوافق العرف واللغة فإن  
من يخبر بحضور انسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته فذلك  
على أن الصفات لا تغاير الذات وإلا للزم على ذلك النص عليها في الاخبار  
ولكن إذا سئل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان—  
مفهوماً ووجوداً فلاشك أنه يجيب نفياً فالأشعرى بهذا القول في رأي  
يعتبر مصيباً في قوله وعميقاً في تفكيره .

ولكن هذا الوجود المدعى للصفات يؤدي إلى كونها ذوات متميزة  
في نفسها ومخالفة للذات أيضاً مما يؤدي إلى منافاة الوحدة قطعاً وذلك  
لأن هذه الصفات الوجودية إذا كان وجودها بالذات — اعنى ذات  
الله — جل وعلا فهي ممكنة فقط إن وجدت أزلاً على طريق العلية  
وهي حادثة إن وجدت بعد ذلك على طريق الخلق اختياراً والله ليس  
بمحل للممكن الصادر أزلاً عنه لأن ذلك الممكن حادث في ذاته والله  
لأنه يقوم به الحوادث كما أنه ليس بمحل للحوادث ذاتاً وزماناً على فرض  
أنها لم توجد أزلاً . ومن ناحية أخرى فكيف يخلق الله قدرته مثلاً على  
طريق العلية أو الحدوث وهو قبل اتصافه بها ليس قادراً .

وإذن فليس من الممكن إذا كانت موجودة أن يكون وجودها  
من الله سبحانه بل يجب أن يكون وجودها من ذاتها فتكون ذاتها

مستقلة في إيجادها فلا تكون صفة بل ذاتا وهي كثيرة فتتعدد الذوات  
القدمة مما يتنافى مع الوحدة وهذا محال والواقع أننى في حياتى العلمية  
كلها لم أراعتها يقوم على التلبس بين الأشياء مثل هذا الاعتراض  
رغم ما يشتمل عليه من مقدمات تخيل للانسان أنها مسلمة بل وصحيحة .  
وحقيقة الأمر أننا حين رأينا العالم عاجزاً عن تفسير نفسه بنفسه محكم  
العقل بوجود إله خالق له صفات الخلق وهذا الإله مع صفاته لا بد  
أن يكون أزلياً وإلا لاحتاج إلى خالق آخر ويتسلسل فحقيقة الصفات  
أنها واجبة مع الذات أو بعبارة أخرى لا بد من الإيمان بخالق له صفاته  
أزلا فالخالق وصفاته قد وجدا شيئاً واحداً أزلا فلا يصح بعد ذلك  
الفصل بينهما تفكيراً حتى يقال هل هي موجودة بالذات أم بذاته  
لأنها موجودة بوجود الذات ومع الذات أزلا . ولا يصح القول مثلاً  
بأن الله قبل إيجادها للقدرة لم يكن قادراً فكيف أوجدتها لأن الله وقدرته  
قد وجدا معاً أزلا على أنهما كائن واحد لا بد من الإيمان به بما يشتمل  
عليه من صفات قد وجدها أزلا لتفسير كيفية وجود هذا العالم وعلى  
ذلك فالقول بوجودية الصفات لا يستلزم حدوثها أو كونها ذوات  
قائمة بنفسها .

ولكن ألا يؤدي ذلك إلى كون الله جل وعلا مركب والتركيب  
علامة الحدوث لما يشتمل عليه من احتياج المركب إلى اجزائه : وهذا  
الاعتراض في رأيي يشبه سابقه لأن التركيب حكم ماضى يتعلق بالأشياء  
المادية على معنى أننا نحكم جزء ما بأنه إذا ضم جزء ماضى إلى جزء ماضى

كان المجموع مركبا ولكن مارأى المعتزلة ومن وافقهم . على القول بنى الصفات فى أن الله على رأيهم مجرد عن المادة وصفاته كذلك، ومعنى أنه مجرد عن المادة أن أحكام المادة لا تجرى عليه، وإذن فلا يلزم من القول بالصفات التركيب فى ذاته لأن التركيب أمر مادى يتعلق بأشياء مادية والله يخالف المادة والمادى فى جميع الصفات .

ليس معنى ذلك أننى لا أحس بما فى هذا الموضوع الذى لأرى ضرورة<sup>(١)</sup> لبحثه من صعوبة ولكنى أعتقد أن موقف الأشعرى منه إن لم يكن هو الصواب — ورأى أنه الصواب — فانه لا يزيد عن غيره تعقيداً وضعفاً فإذا فعل المعتزلة والفلاسفة فى هذه الصفات حتى جعلوها عين الذات .

لقد حاول بعض المعتزلة كأبى الحسن البصرى — وقد ذكرت ذلك سابقا — وتابعه فى ذلك الفلاسفة الإسلاميون أن يردوا كل الصفات إلى العلم وأن يردوا العلم إلى الذات حتى لا تكون هناك كثرة فى ذات الله جل وعلا من الناحية الواقعية أو الناحية الفكرية ولكن هل نسلم لهم ذلك . إن رد صفة السمع والبصر مثلاً إلى العلم بالمسموعات ، والمبصرات قد يبدو مقبولا ولكن كيف نرد صفة 'القدرة' ووظيفتها الإيجاد والابراز إلى صفة العلم وهى تتعلق بكشف المعلومات فهل

---

(١) يقول النوانى فى شرحه على العقائد المضطربة ص ١٥٧ : « واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين » .



يكفى الكشف والادراك لشيء في إبرازه إلى عالم الموجودات أم أن هذا أقرب إلى الهذيان .

إن المعتزلة وكذلك الفلاسفة الإسلاميون من بعدهم قد استلهموا هذا الحل من أرسطو الذى رد بعض صفات المحرك الأول كالحياة مثلا إلى علمه ومن ثم إلى ذاته قائلا : « إن الحياة أيضا من صفات الله فإن فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل <sup>(١)</sup> » ولكن أرسطو كان أكثر منطقية منهم لأن الله فى رأيه لم يخلق العالم وإذن فليست القدرة من صفاته وإذن فلا ضرورة فى مذهبه تاجئه إلى هذا المراء وهو رد صفة إيجابية بها الإيجاد والإعدام إلى صفة إدراكية لها الكشف فقط لا الإبراز وإن كان مذهبه فى ذلك بين الفساد لأنه قد قصر الصلة بين الله والعالم على ضرب من الشوق والانجذاب . ولعل السبب فى كل هذه المشاكل المتعلقة بالصفات هو محاولة المعتزلة والفلاسفة الجمع بين صفات المحرك الأول أو الله الذى لم يخلق ولا يعلم عن العالم شيئا عند أرسطو وبين صفات الله جل شأنه فى نظر الإسلام من علم بكل شيء مع الخلق والإيجاد .

\* \* \*

ثم ماذا عن صفة العلم نفسها ؟ لقد لجأ متأخرو المعتزلة والفلاسفة الإسلاميون إلى رد الصفات إلى العلم ثم ردوا العلم إلى الذات ليحفظوا

---

( ١ ) ما بعد الطبيعة مقالة اللام الفقرة ١٠٧٢ .

ذات البارى من التركيب والكثرة فأدت صفة العلم على أصولهم إلى إثبات الكثرة والتغير فى رأى من يخالفهم وذلك لأن العقولات وخاصة فى رأى ابن سينا لا تتحد بالعقل ولا يتحد بعضها ببعض بل هى صورة متكررة فى نفس العاقل فإذا كان الله يعلم العالم ويعقله فلا شك أن صور الأشياء المتباينة فى نفسها تكون متفرقة فى جوهره وذلك يستلزم إدخال الكثرة فيه . ومن ناحية أخرى فإن العالم يشتمل أيضا إلى جانب ما فيه من حقائق وأشياء ثابتة على الجزئيات المتغيرة فلو أدركها الله كذلك بما هى متغيرة لكان منفعلا عنها ولها تأثير فيه مع استلزام ذلك أن يكون عالما بها بالقوة قبل وقوعها مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته وإدراكها من حيث هى مشخصة ومقرنة بالزمان يؤدى أيضا إلى وقوع التغير فيه لأن العلم فى رأيه عبارة عن صورة مقررة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين وفى تغير المعلوم تغير لهذه الإضافة وتلك الصورة قطعا والتغير فى الواجب محال لأنه يؤدى إلى حدوثه مع أنه أزلى . على أن ذلك يستلزم أيضا أن يكون هذا الإدراك بآلة متميزة لأنها أى الأشياء المتغيرة بمقارنتها للمادة والوقت والتشخيص تكون محسوسة أو متخيلة وهذا باطل أيضا . وإذا قلنا إنه يعقل هذه الجزئيات المتغيرة من حيث ما هيتها المجردة وما يتبعها مما لا يشخص لم يكن ذلك إدراكا للجزئى من حيث هو جزئى ومتغى بل إدراكا لماهيته وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئى بنفس ذلك الإدراك . ورغم ما بذله ابن سينا وغيره من مجهود للإجابة

عن هذه الاعتراضات فإنه في رأيي لم ينجح ، فإنه في الاعتراض الأول الخاص بالكثرة يقرر أن ذات الواجب علة للكثرة وهو يعقل ذاته فلزم عقلا من تعقله لذاته تعقله للكثرة ولكن الكثرة في هذه الحالة ليست داخلية في الذات على معنى أنها مقومة لما بل هي لازمة متأخرة عن الذات وتجيء أيضا على ترتيب بسبب تتابع العلل والمعلولات وكثرة الوازم من الذات سواء كانت متقررة فيها — لا على أنها مقومة لها — أو مباينة لما هيته لا تنظم الوحدة لأن الواحد البسيط قد تعرض له كثرة في الوازم وكثرة في السلوب ويتبع ذلك كثرة في الأسماء ومع كل هذا فلا تأثير لشيء من ذلك في وحدانيته والرد على ابن سينا من كلام ابن سينا نفسه فهو يقرر أن العلم عبارة عن « تقرر الصورة المعقولة في نفس العاقل تقرر شيء في شيء آخر » فإذا كان الواجب عالما بالصورة المختلفة للأشياء كانت هذه الصورة قائمة بنفسه وهذا يؤدي إلى كونه فاعلا للمفعولات لأنه يعقلها وقابلا لها لأنها قائمة به والواجب من كل وجه لا يكون قابلا وفاعلا لأنه في رأيه — أي ابن سينا — لا يمكن أن يقبل من جهة ما يفعل ولا أن يفعل من جهة ما يقبل فالكثرة واجبة لا محالة ٥

أما في الاعتراض الخاص بالجزئيات المتغيرة فقد قال في ذلك مجيبا إن الله يعلمها على وجه كلي يجمل عن الزمان والدمر ولا ينطبق في الخارج إلا على جزئي فإن كل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه يستطيع العقل إدراكها ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ في

البرهان — أى يكون لها كل مميزات الكلى — وإنما نصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت بما يصحح الإشارة الحسية إليها من وقت ووضع معين وفي هذه الحالة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس وليس من شك في أن إدراك طبيعة الجزئ من حيث هي طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هي طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية بل ولا يستلزمه أيضا فإن إدراك الطبيعة بما هي طبيعة إدراك عقلي ثابت وبما هي متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة والله سبحانه وتعالى يدرك الجزئيات على الوجه الأول دون الثانى لما يستلزمه من التغير واحتياج إلى الآلة ؛

ومعنى ذلك في رأى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها من حيث هي معدومة ولا بعد وجودها من حيث هي موجودة لأنه يعلمها علما مجردا عن الزمان وهذا يستلزم أن يكون الله جاهلا كل الجهل ببعض ما يتعلق بالجزئ فإن حدوث محمد بعد أن لم يكن إذا لم يعمل الله كان جاهلا ببعض ما يتعلق به وأن علمه بعنوان أنه قد كان بعد أن علمه بعنوان أنه سيوجد فهذا تغير في العلم قطعا فالمشكلة ما زالت قائمة .

ولكن الأشعرى نفسه قد واجه هذه المشكلة وحلها على أساس أن العلم بأنه سيوجد هو نفس العلم بأنه وجد فالعلم واحد لم يتغير فما معنى ذلك في رأيه وهل هو مسلم له ؟ .

إننى لا أخفى إعجابى بهذا التحليل البارع الذى لجأ إليه الأشعري كما روى ذلك عنه الشهرستاني فى كتابه ( نهاية الاقدام ) للبرهنة على أن العلم بأن محمدا مثلا سيكون هو نفسه العلم بأنه قد كان فعلا وذلك أن العلم بأنه سيكون معناه بعد التحايل عدم بعده وجود وأن العلم بأنه قد كان معناه وجود قبله عدم ولا شك أن المعنيين بذلك متساويان فهما شىء واحد لا شيثان . عمق وبراعة لا شك من الأشعري ولكنى مع ذلك اعتقد أنهما علمان لا علم واحد لأن العلم بعنوان أن محمدا سيكون تعلق بالعدم الذى يتبعه وجود فيما بعد والعلم بأن محمدا قد كان تعلق بالوجود الذى سبقه عدم فى الحالة الأولى علم بأن محمدا معدوم وإن كان سيوجد وفى الحالة الثانية : علم بأن محمدا قد وجد فعلا وإن كان ذلك الوجود قد نشأ بعد العدم فهما علمان لا علم واحد وهذا مايسلم به كثير من الأشاعرة أنفسهم الذين لجأوا إلى القول بأن العلم إضافة وأن كثرة الإضافات لا تؤدى إلى كثرة فى الذات كما أن تغير الإضافات التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدى إلى التغير فى الذات وفى ذلك يقول سعد الدين التفتازانى « والحق أن العلمين — أى بأنه لم يكن ثم كان — متغايران وأن التغير فى الإضافة أو العالمية لا يقدح فى قدم الذات » .

ولست أريد أن أقف طويلا أمام هذا الرأى الذى قرره التفتازانى فإننى أعتقد أن البحث فى كيفية علم الله بالأشياء جراءة بل وسخافة لا مبرر لها لأن الإنسان الذى يعلم الأشياء بعلم حادث عاجز كل العجز

عن تحديد كيفية علمه بالأشياء تحديدا قاطعا ولم يستطع علم النفس الحديث رغم ما يبذله المشتغلون به من توضيحات أن يقدم لنا نظرية صحيحة في كيفية المعرفة البشرية فكيف بكيفية المعرفة عند الخالق جل وعلاه

إنني أعتقد استجابة للعقل ونزولا عند رأى الشرع أن الله عالم وأن له علما وجوديا بمعنى الصفة القائمة به ولكن كيف تدرك هذه الصفة هذه المعلومات ؟

هذا طمع في غير مطمع وتجاوز من الانسان لحدوده التي عجز في حلها عن إدراك معرفته البشرية ولكنني أضيف إلى ذلك عقيدة أخرى وهي أن كل ما يلزم علمنا الحادث من أشياء مستحيلة على الله تعالى كالكثرة والتغير فعلم الله تعالى خال منها وأقرر مع ابن رشد أن الله يعلم الأشياء علما مقارنا بالزمان فيعلمها حال كونها معدومة بعنوان كونها معدومة ويعلمها بعد وجودها بعنوان كونها موجودة ولا يلزم من ذلك التغير في ذاته لأن التغير إنما يلزم عن العلم الحادث والله يعلم الأشياء بعلم قديم وليس كل ما يلزم الحادث يلزم القديم ، لأن التمايز بين النوعين يودى إلى التمايز بين ما يازمها وحسبى ذلك عقلا وعقيدة .

---

## الأشعري والمعتزلة

في عموم القدرة، وراينا في الكسب

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأى الأشعري في القدرة فإننا نجد الأشعري يقرر أن قدرة الله صالحة لإيجاد أى شئ يمكن أن يوجد وإعدام أى كائن من الممكن أن يعلم وذلك ما لا يخالف فيه المعتزلة ولكن الأشعري لا يكتفى بهذا بل يقرر أيضا أن قدرة الله تعالى بجانب أنها صالحة لذلك هي فاعلة لكل ما يوجد في الكون إعداما وخلقاً بما في ذلك أفعال الإنسان كلها سواء كانت اضطرارية أم اختيارية وفي هذا النوع الأخير أعنى أفعال الإنسان الاختيارية خالفه المعتزلة مقررين أن خلق ذلك إنما هو من فعل العبد بقدرته التي أودعها الله فيه ، وعقيدتي أن الأشعري لم يكن منصفاً للمعتزلة في اتهمه لهم نتيجة لقولهم هذا بالخروج عما يقتضيه الدين الصحيح بل وفي تشبيههم بالمجوس لأن المعتزلة قد قرروا أن كل انسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية لهدف واحد هو تنزيه الله عن الظلم والشر لأنه لو عذب عباده من غير خلق منهم يكون ظالماً ولو كان خالفاً لشرورهم يكون شريراً وإذن فأنبل العواطف هي التي أملت عليهم هذا القول من آرائهم .

إنني أوافق على أن الحل الذي قدمه الأشعري في الإجابة عن هذا : — أعنى نظريته في الكسب وقوله ان الله يخلق الشر شراً لغيره لا له —

يعتبر كافيا لإدراك معنى للثواب والعقاب كما يعتبر عاصما لله من الاتصاف بالشر ولكن أقرر أن عقيدتنا لن ينالها سوء إذا قلنا مع المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية مع عقيدتنا أن الله يستطيع أن يمنعه من هذا الخلق إذا شاء وسواء قلنا بذلك مع المعتزلة أو لم نقل فن الواجب حتما أن تقدم الشكر والتقدير للمعتزلة على هذا الباعث النبيل الذي دفعهم إلى تقرير ذلك .

ومع ذلك فيبولى مع الأشعرى رغم أنني أشعر في قرارة نفسي أن أدلته التي أقامها على أن الله هو الخالق لأفعال الإنسان الاختيارية لا تقوى طويلا أمام النقد المنطقي ، فالأشعرى يقول في التدليل على ذلك إن الخالق للشيء لا بد أن يكون مدركا لكنّه وحقيقته لأن الفعل إذا لم يحتاج في وجوده إلى مثل هذا الفاعل لم يحتاج إلى فاعل أصلا وكيف وهو يحتاج وإذن فهو محتاج إلى فاعل مدرك لحقيقة ذاته والكافر مثلا لا يدرك حقيقة الكفر الصادر على يديه وإذن فليس هو الخالق له والرد على ذلك ميسور فإن التسوية بين عدم الفاعل أصلا وبين الفاعل غير المحيط بالكنه تسوية مصادمة للبدهة فإن العقل يجيز أن يصدر شيء عن الإنسان مع غفلة منه حتى ولو كان محيطا بحقيقته ولا يجيز صدور الفعل من غير فاعل أصلا واشترائه أن يكون الفاعل محيطاً بكل الشيء اشتراط صناعي قد لا نسلم به والزام المعتزلة في دليله الثاني على خلق الأفعال الاختيارية بقياسها على الأفعال الاضطرارية التي سلموا بأنها مخلوقة لله تعالى هو على فرض صحته دليل إلزامي .



لا تحقيقى من ناحية ، وقياس مع الفارق من ناحية أخرى ، فالأفعال الاضطرارية تقع مع عجز الانسان خلقاً أو منعاً والأفعال الاختيارية على العكس ومن ناحية ثالثة فالذى دفع المعترلة إلى القول بأن الانسان خالق لأفعال نفسه الاختيارية وإخراج هذا النوع من اختصاص القدرة الالهية هو دفع الظلم عن الله وتصحيح التكليف وفى الأفعال الاضطرارية لا تكليف ولا مسئولية وبالتالي لا ظلم من الخالق جل وعلا وإذن فلا داعى لإسنادها إلى الانسان ورغم كل هذا فعاطفتى كما قلت مع الأشعرى وذلك لأن فكرة الأشعرى فى الكسب تصحيح الصواب والعقاب كما قلت سابقا وتقرر فى الوقت نفسه أن قدرة الانسان لا تخلق شيئاً وإنما هى قدرة قابلة أو كاسبة لما يفيضه الله عليها من الأعمال وأن هذه القدرة لا تستمر بعد قبولها للفعل الذى خلقت لتكسبه فى الانسان ومعنى هذا أن الانسان يعيش بدون قدرة تقريباً وأنه فى أشد الحاجة فى كل فعل من أفعاله إلى قدرة الله خلقاً وقدرته هو كسباً وهى من خلق الله أيضاً وهذا يلهم الإنسان معنى التوكل ويزيد من عاطفته الدينية نحو ربه ويسلبه الكبرياء الذى قد يحس به أولئك القائلون بخلق أعمالهم والدين ليس أكثر من تواضع أمام الخالق وعاطفة جياشة تعمر القلب وتشعره بالحاجة إلى عون الخالق وتأيدته وتيسيره .

ليس معنى ذلك أن نظرية الأشعرى فى الكسب لا تخلو من صعوبة أيضاً فوق احتياجها إلى أدلة أخرى لتأييدها ، فإن الأشعرى قد أخضع

قدرة الله لإرادة الانسان وفي ذلك ما فيه ، لأنه يقرر أن الانسان إذا اتجه إلى الفعل وخلق نفسه له ولم يشتغل بضده تعلقت قدرة الله به خلقاً كما تخلق في الوقت نفسه للعبد قدرة يكسب بها الفعل ويقبله ، وفي الارتباط بين إرادة الانسان وقدرة الله ما يجرح شعوري كعبد مسلم ، ولكن ذلك على كل حال قد يكون أولى من الاستقلال الذي يقرره المعترلة ، على أن هناك صعوبة أخرى : وهي أن الأشياء المكونة لقصده الانسان واتجاهه إلى كسب الفعل إنما هي مخلوقة لله تعالى فأى اختيار يبقى للانسان بعد هذا ؟ وهل من الممكن أن نقول مع ابن رشد <sup>(١)</sup> أن الانسان حر في ميدان من القيود ؟ .

يعتقد الأشعرى إلى جانب ذلك بأن الله له الحق المطلق في فعل أى شئ وليس يقبح منه شئ مهما كان في رأينا — بحسب مقاييسنا — قبيحاً كتعذيب الأطفال وعقاب الطائعين لأنه المالك القاهر الذي لا تحد قدرته بحدود حتى يقال إن فعله قبيح لأنه تعداها وفي هذه النقطة يخالف المعترلة قائلين : لاشك أن الله هو المالك القاهر وأن قدرته صالحة لخلق أى شئ بدون أن تجد عقبة إذا شاء الخالق ولكن الخالق مع ذلك حكيم وعادل وجواد وإذن فقدرته المطلقة الصالحة لخلق كل شئ يجب أن تكون خاضعة لحكمته فلا يخلق إلا ما يتناسب معه كإله عادل حكيم جواد ولذلك فهو لا يفعل من هذه الأفعال التي يمكن أن يخلقها

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص ١٧٠ القاهرة سنة ١٩١٠

بقدرته لو أراد إلا ما فيه الخير للإنسان ، ونحن حين قلنا إن الله يجب عليه أن يخلق الأصلح وأن يلفظ بعباده إلى غير ذلك ، لا نقصد وجوباً خارجياً من غيره يستلزم نقصه ، وإنما نقصد وجوباً داخلياً من ذاته بحقق كماله ، فليس الكمال لله في أن يستعمل قدرته العامة بدون حكمه وإنما الكمال لله في أن يخلق بقدرته ما تمليه حكمته .

ربما يكون من واجبتنا أن نشكر الأشعرى على فكرته في عدم تحديده لقدرة الخالق سبحانه بأى حد لأن هذا في رأيه يعطى صورة كاملة للكائن قادر عام القدرة لا يخضع لشيء ولا يمنعه شيء من شيء فيزرع بذلك الرهبة في قلوب البشر ولكنى أعتقد أكثر أن الجديرين بالشكر في ذلك هم المعتزلة فليس من فضائلهم أن تكون قادراً فحسب وإنما الفضيلة أن تستعمل هذه القدرة في الخير والعدل والجلود ولذلك اضطر الأشاعرة<sup>(١)</sup> إلى التسليم بأن الأفعال الإلهية لا تخلو من حكمة وإن كانوا قد لا موا المعتزلة في تحديدهم هذه الحكمة بأعمال خاصة جعلوها واجبة على الله تعالى مع أنه من الممكن جداً أن تكون حكمة الله فوق ما حددوا وأنا أوافق الأشعرية على ذلك .

### هل في العالم شر ؟

ولكن إذا كان الله لا يفعل إلا وفي فعله حكمة فلماذا خلق الشرور الطبيعية التي تمنع الإنسان من تحصيل ما هو خير له كالبرد والمريض :

---

( ١ ) النجاة ص ٤٧٤ والاشارات عدد ٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٩ م .

مثلاً ؟ . هل من الممكن أن نقول في الإجابة عن ذلك إن خلق مثل هذه الأشياء ضرورى لكمال هذا العالم فنحن على الأقل ندرك بوساطتهما المعنى الكامل لأضدادهما من الخير كالصحة والدفع أو نقول كما قال الفلاسفة <sup>(١)</sup> الاسلاميون إن الشر في ذاته لا حقيقة له وإنما هو معنى إضافى يلحق الأشياء الخيرة في هذا العالم الأرضى التى لا يمكن أن يكون وجودها خالياً من هذه الأعراض مع غلبة الخير فيها وليس من شك فى أن ترك مثل هذه الأنواع التى يغلب فيها الشر على شرفها لا يوافق الحكمة فالتار مثلاً تهيننا خيرات كثيرة وقد يعرض لها أن تؤذى أحياناً فهل من الخير عدمها ؟ .

إذا وافقنا ابن سينا وغيره من الفلاسفة الاسلاميين على ذلك فإنه لا تبقى مشكلة فى عموم إرادة الله تعالى لكل شىء فإن الشرور الطبيعية ليست شروراً حقيقية وإنما هى عوارض تعرض لأشياء خيرة يغلب فيها على ما يعرض لها من الشر فإذا أرادها الله لم يكن شريراً بل خيراً وجوذاً وأما الشرور الأخلاقية فإنها فى ذاتها أعمال لا توصف بالشر لذاتها وإنما توصف بذلك تبعاً لإرادة كاسبها من البشر وعلى ذلك فإن الله يريدنا وبارادته لا يكون شريراً لأن الشر لا يعرض لها من ناحية الخلق وهذا فعله بل من ناحية الإرادة البشرية وهذا نصيب الانسان .

---

( ١ ) النجاة ص ٤٧٤ والاشارات عدده ص ٢٠٦ - ٢٠٩ م .

## الأشعري والمعتزلة في مشكلة القرآن

والآن فلننقل مع الأشعري خطوة أخرى في خلافه معي المعتزلة وهي الخطوة الخاصة بخلق القرآن أو قدمه .

يصور الأشعري المشكلة على أساس أن الأدلة قد برهنت على قدم القرآن وبذلك أصبح الإيمان بأنه قديم جزءاً من العقيدة ولكن جميع الفرق قد أجمعت على أن القرآن هو هذه الألفاظ التي نقرأها ونكتبها ؛ وهذه لا شك حادثة فكيف يكون القرآن قديماً وحادثاً ؟ .

هذه معضلة تتطلب حلاً لأن النقيضين لا يجتمعان في شيء واحد . يقول الشهرستاني — كما سبق — إن الأشعري يقرر أن كلمة القرآن تطلق بإطلاقين : فتارة تطلق ويراد منها المعنى النفسي القائم بذات الباري أزلاً ، وهو بهذا الإطلاق قديم ، وتارة تطلق ويراد به مجازاً أو حقيقة تلك الألفاظ التي تدل على هذا المعنى النفسي القديم وهو بهذا الإطلاق حادث .

ولكن ما هو الدليل على وجود معنى نفسي متميز عن الألفاظ التي تدل عليه ؟ وهنا يحكي الشهرستاني أيضاً مصوراً لرأى الأشعري أن الدليل في ذلك هو ما نجده في أنفسنا من معنى نفسي يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره بل هو إن شئت كلامنا حقيقة أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله إلى

الغير فقط . وعلى ذلك فالمعنى النفسى القائم بذات الله تعالى أزلا هو كلامه حقيقة وسميت هذه الألفاظ الدالة عليه بالقرآن لدلالاتها على القرآن الأزلى وهو المعنى النفسى .

ولكن هل استطاع الأشعرى أن يثبت أن القرآن قديم حتى نسلم بوجود المشكلة وعلى فرض أنه قديم على فرض أن دلائل القدم التى ساقها صحيحة فهل ما ساقه من حل يبدو كافياً ومقنعاً ؟ .

فى رأى أنه رغم المجهود الجبار الذى بذله الأشعرى فى جمع الأدلة العقلية فى كتابيه اللمع والإبانة ، ورغم ما بذله من عمل فكرى فى سبيل تحرير الأدلة العقلية على قدم القرآن فإنه لم ينجح فى أن يقدم إلينا دليلاً واحداً نقلياً كان أم عقلياً يثبت إثباتاً قاطعاً أن القرآن ليس حادثاً . فإن من أقوى أدلته التى ساقها فى ذلك بل لعلة أقوى دليل على الإطلاق قوله : لو كان القرآن حادثاً لكان مخلوقاً بكلمة « كن » لقول الله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ولا يمكن أن يكون القرآن مخلوقاً بكلمة « كن » لأن القرآن كلام الله تعالى فلو قال له « كن » لكان قائلًا لقوله وهذا يؤدى إلى التسلسل لأن قوله « كن » يحتاج فى إيجادهِ إلى كلمة أخرى وهى « كن » وهكذا إلى غير نهاية وهذا بين الفساد وإذن فالقرآن ليس بحادث بل هو قديم .

قد نسلم للأشعرى جميع مقدماته ماعداً مقدمة واحدة يعتمد عليها الدليل اعتماداً كلياً وهى قوله : « لأن القرآن كلام الله تعالى » فإذا

يعنى الأشعرى بقوله « كلام الله » هل يعنى أنه المعنى النفسى القائم بذات الواجب أزلا ؟ إن كان ذلك فإن المعترلة لا يسلمون بثبوت هذا المعنى أو غيره مما يصحح القدم إلا بعد ثبوت القدم نفسه فهذه مصادرة على المطلوب ، وإن عني به الألفاظ المقروعة المتلوة فحكمها حكم سائر الأشياء المخلوقة ولا استحالة أصلا فى أن يقول لها « كن » فتكون هذا إذا فسرنا الآية الكريمة تفسيرا حرفيا ، أما إذا فسرناها تفسيرا مجازيا كما يقول أغلب المفسرين فإن الدليل ينهدم أيضا لأنه لا يعتمد فى هذه الحالة على شيء أصلا . والواقع أن أدلته الأخرى ليست أوفر من هذا الدليل حظا مما يجعل تضييع الوقت فى مناقشتها عبثا .

وعلى فرض صحة الأدلة التى ساقها على القدم فهل ما ساقه من حل يعتبر كافيا فى هذه المشكلة على فرض قيامها إن الأشعرى قد حل المشكلة على أساس ما نجده فى أنفسنا — على ما يدعى الشهرستانى — من تميز بين المعنى النفسى وبين الألفاظ الدالة عليه على معنى أننا نجد المعنى النفسى أولا بعيدا عن الألفاظ ثم نضعه فى لفظ بعد ذلك فهل هذا هو الذى يقع حقيقة ؟ إننى لا أنكر أن الانسان قد تجول فى رأيه أفكار ومعان قبل التصريح بها للناس ولكن من المقطوع به أن هذه الأفكار والمعانى التى يعدها الانسان لكى تكون حديثا لا يمكن أن تكون إلا فى الفاظ أما المعانى التى يتأمل فيها الانسان

بعيداً عن اللفظ — إن أمكن هذا — فليست كلاماً ولا مشروع كلام بل هي أفكار محضة تعود إلى ملكة التعقل في الإنسان .

ولذلك لا مناص للأشعري في رأى من أن يقول بتقديم اللفظ والمعنى جميعاً فيلتقى بذلك مع الحنابلة أو بحدوثهما جميعاً فيلتقى بهذا مع المعتزلة ولعل هذا ما دفع بعض المحققين <sup>(١)</sup> من أتباعه إلى اختيار القول بتقديمهما جميعاً بل ونسب بعضهم <sup>(٢)</sup> القول بهذا إلى الأشعري نفسه لأن الشيخ في رأيه لم يثبت عنه أنه قال إن المدلول وحده هو القديم وإنما الذى ثبت عنه أنه قال كلام الله معنى قديم ، وتفسير ذلك بالمدلول وحده خطأ لأن المعنى كما يطلق على ما هو مدلول اللفظ سواء قام بالغير أم لا يطلق كذلك على مقام بالغير سواء كان لفظاً أم لا والمراد في عبارة الشيخ هو ذلك المعنى الثانى الشامل للفظ والمدلول جميعاً .

ولكن كيف يمكن أن يكون الكلام اللفظى قديماً وهو مترتب متعاقب مما يستلزم حدوثه لا محالة ؟ وهنا يتقدم الدوانى <sup>(٣)</sup> برأيه في تصوير ذلك تصويراً هو في رأى أولى الأقوال جميعاً بالقبول في هذه المشكلة إذا كان لا بد من اتخاذ رأى فيها .

---

( ١ ) التفتازانى في شرحه على العقائد التنفية ص ٣٠٤ .

( ٢ ) شرح العقائد العنصرية ص ١٨٨ .

( ٣ ) شرح العقائد العنصرية ص ١٨٨ - ١٨١ .



يقول الدوائى إن الإنسان منا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ترتيباً نفسياً على الوجه الذى يريده فهى مبدأ الكلام النفسى فيه وهى مغايرة لعلمه لأن كلام الغير معلوم لنا ومع ذلك فلا يعتبر كلاماً لنا بل كلاماً لغيرنا. وإذا كان الأمر فى الشاهد هكذا فهو فى الغائب أيضاً كذلك فله تعالى صفة قديمة هى مبدأ كلامه النفسى المكون من كلمات رتبها فى علمه الأزلى بهذه الصفة وهذه الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمى أزلية أيضاً لأنه لا تعاقب بينها بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدوثها وإنما تتعاقب حقاً بحسب وجودها الخارجى وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى حادث ومخلوق ، وإنما يسمى كلام الله من حيث انطباقه على كلامه الأزلى بخلافاً للحنابلة التى ذهبت إلى أن هذه الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجدها قديمة أيضاً .

---

## الأشعرى والمعتزلة في الرؤية

تلك هي مشكلة الرؤية التي حاول الأشعرى بجاهد أن يبرهن على جوازها ثم على وقوعها للمؤمنين من العباد في الجنة يوم القيامة . وليس من شك في أن الأشعرى قد ساق في ذلك أدلة متعددة من حديث وقرآن وبرهان . ولعل أقوى ما تقدم به هو ذلك الدليل الذي ذكرته سابقا حينما كنت بصدد التصوير لمذهبه .

يقول الأشعرى إن اثبات شيء للبارى إنما يستحيل عليه إذا أدى ذلك الاثبات إلى حدوثه أو حدوث معنى فيه أو أدى إلى تشبيهه بخلقه أو قلبه عن حقيقته أو أدى إلى تظليمه وتجويره أو تكذيبه وليس في إثبات الرؤية شيء من ذلك وإذن فهي جائزة وإذن فهي واقعة لا محالة لورود النصوص بوقوعها ، والنص إذا ورد بالاخبار عن وقوع شيء ممكن الوجوب شرعا الإيمان بمحصله . ولكننا إذا رحنا نستعرض هذا الدليل وجدنا الأشعرى يعلل عدم لزوم الحدوث لله تعالى من إثبات الرؤية بقوله : « لأن المرئي لم يكن مرثيا لأنه محدث ولو كان مرثيا لذلك لزمهم أن يرى كل محدث وذلك باطل عندهم » فهل هذا التعليل من الأشعرى صحيح ؟ إن هذا التعليل في رأى إما أن يكون مغالطة بارعة منه ، وإما أن يكون سهوا عن حقيقة ما يقوله المعتزلة فهم لا يقولون إن الحدوث علة للرؤية حتى يلزم من وجود الحدوث وجود

الرؤية فيلزمهم « أن يرى كل محدث » وهذا باطل عندهم ، بل يقولون إن الحدوث شرط للرؤية ومن المعروف أن الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود . وهذا يعنى فى رأيهم أنه ما لم يوجد الحدوث لا توجد الرؤية ولا يعنى أنه كلما وجد الحدوث وجدت الرؤية وإذن فالحدوث لا بد منه لتحقيق الرؤية ولا يلزم على ذلك أن كل محدث يجب أن يرى ، وإنما كان الحدوث شرطاً للرؤية لأن الرؤية البصرية تستلزم أموراً منها :

وجود المرئى فى مكان وجهة مقابلة للرأى حتى تحصل صورته فى إنسان العين ، وحينئذ تتم مشاهدته له وهذا يستلزم بالتالى أن يكون المرئى جسماً أو حالاً فى جسم ، فلو جازت الرؤية على الله تعالى لكان كذلك فيكون حادثاً للاتفاق بين الأشعري والمعتزلة على القول بحدوث الأجسام جميعاً وإذن فالقول بوقوع الرؤية مستحيل فيجب تأويل النص الوارد فيها على فرض وجوده تأويلاً مجازياً .

ماذا قال الأشعري فى الرد على هذا الاعتراض بالذات ؟ إننى لم أر له من كلامه رداً على ذلك ولكن الثقات من اتباعه يروون عنه مع موافقتهم له أنه يوافق المعتزلة فى القول باستحالة الرؤية التى تقع بمثل هذه الكيفية التى شرحها المعتزلة ولكنه يقول إن الانكشاف التام الذى يحصل عقيب الرؤية لا يتوقف على ذلك لأنه من الممكن أن يخلق الله لنفسه فى قلوب عباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على هذه المسائل العادية التى يجوز تخلفها مع تحقيق أثرها بوسيلة أخرى

لا تستلزم محالا ، وإذن فالروية المستلزمة للآلة والمكان والجهة إلى غير ذلك قد أجمع المعتزلة والأشاعرة على القول باستحالتها ولم يبق معنا إلا الانكشاف التام فهل يمكن أن يكون الخلاف بعد ذلك بينهم إنما هو في تسميته علما أو روية فيكون الخلاف لفظيا ؟ .

إلى هذا ذهب صاحب المقاصد والإمام محمد عبده<sup>(١)</sup> وغيرهما من القدامى والمحدثين .

يقول الشيخ<sup>(٢)</sup> بنحيت : إن الخلاف بين المانعين للروية والمحوزين لها خلاف لفظي لأن الفريقين لا يختلفان إلا في تسمية ما خلقه الله تعالى في الجنة لعباده المؤمنين من الانكشاف التام فالمانعون يسمونه علما ضروريا والمحوزون يسمونه إبصاراً وروية .

فهل هذا الكلام حق أم أن الخلاف بين الفريقين ما زال خلافا معنويا لا لفظيا ؟ .

---

( ١ ) يقول محمد عبده في حاشيته على شرح العقائد العنصرية ص ٢٠٣ اتفق كل العلماء على استحالة الروية بالوجه لما انكشف لديهم من أن الله تعالى يخالف للحوادث فليس جسيما ولا في جهة وليست له صورة ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من أخذ بطرف الاثبات للروية لأعلى هذا الوجه المعروف عندنا ومنهم من أخذ بطرف النفي مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف عندنا من محالات فعلتنا من ذلك أن التراجع بينهم ليس حقيقياً .

( ٢ ) القول المفيد في علم التوحيد ص ٤٥ القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

يتساءل<sup>(١)</sup> عبد الحكيم في حاشيته على شرح العقائد النفسية عن حقيقة هذا الانكشاف التام الذى يدعى الموفقون بين الطرفين اجماعهما عليه واختلافهما فى تسميته هل هو الانكشاف التام العقلى أم الانكشاف التام الحسى ثم يقول إن كان المراد به الأول وهو الانكشاف التام العقلى فالأشاعة لا يقولون به حينما يريدون معنى الروية لأنه لا سبيل إلى تسمية ذلك الانكشاف العقلى روية على وجه من الوجوه وإن كان المراد بالانكشاف الانكشاف التام الحسى الذى هو أثر الروية فى الشاهد فالمعترلة قطعاً لا يقولون به وإذن فادعاء الاتفاق على شىء واحد هو ادعاء لا يقوم على رضى الطرفين فان المعترلة « معترفون بالانكشاف العقلى التام ونحن — أى أهل السنة — إنما نثبت الانكشاف الحسى وهم ينكرونه »<sup>(٢)</sup> وإذن فالخلاف فى رأيه كما هو فى رأى ما زال خلافاً حقيقياً لعدم الاتفاق على المراد من كلمة الانكشاف التام وإذا كان الأمر كذلك فأى الفريقين هو الحق ؟ .

فى رأى قبل أن أجيب أن يسائل كل قارئ نفسه ما هو الأثر الذى يحسبه بعد الروية أو بعبارة أخرى ما هو مدلول الانكشاف الحسى التام الذى يقول به أهل السنة فى ذهنه ؟ أليس هذا الانكشاف الحسى إدراكاً محدوداً لأمر محدود وإذا كان الأمر كذلك فن الحال أن يحصل هذا الإدراك المحدود لله تعالى لأنه ليس أمراً محدوداً وإذن فالمسألة فى حقيقتها لا يمكن أن تكون انكشافاً حسياً بل إذ اشئت فقل هو

---

(١) ص ٣٣٨ الطبعة نفمها التى أشرنا إليها سابقاً .

(٢) نفس الصفحة والمراجع .

الانكشاف تام مغاير لهذا النوع من العلم المتعلق بالخلق في أذهاننا  
فباعتبار مغايرته لهذا العلم الحاصل عندنا بالبرهان يصبح أن نسميه  
روئية من باب المجاز لا الحقيقة بجامع الشبه بين هذا الانكشاف وبين  
الرؤية في أن كلا منهما يغاير العلم السابق الحاصل بالحد أو البرهان  
ولما كان هذا المعنى يعطى ما تعطيه الرؤية من شعور متجدد وكان  
دقيقا لدرجة أنه لا يمكن إدراكه بحقيقته لأغلب البشر أطلق عليه  
اسم الرؤية تجوزا ولكن ذلك لا يخرج عن كونه نوعا من العلم  
الضرورى الذى يخلق الله في نفوس عباده بدون هذه الوسائل المادية .  
وعلى ذلك فمن الناحية المنطقية يعتبر المعترلة أدنى إلى الحق فإن  
المعترلة والأشاعرة ماداموا قد سلموا أن الله ليس جسما ولا حالا  
في جسم وليس مشابها للحوادث بل هو مجرد عن المادة فإن القول  
بعد ذلك بإمكان الرؤية أو وقوعها حتى على معنى الأثر الحاصل بها  
وهو الانكشاف الحسى التام يعتبر تناقضا . ومن واجب الأشاعرة  
منطقيا أن يختاروا رأى المعترلة في الرؤية إذا اختاروا رأيهم في القول  
بتجر الله عن المادة وتفرقه عن الجسمية والمشابهة للحوادث أو يختاروا  
القول بوقوع الرؤية على الوجه المعروف عندنا وبوسائله العادية كما  
تقول المشبهة مع التنازل عن عقيدتهم في التجرد والبعد عن المادة .  
وإذا كان الدليل قد صبح عندهم على انتفاء كونه جسما أو حالا  
في جسم فمن واجبهم القول بانتفاء الرؤية المعروفة وبانتفاء أثرها  
وهو الإدراك الحسى التام انتفاء عقليا .

### رأيه في الإيمان :

الناظر في مذهب الأشعرى في الإيمان يجده وسطاً بين آراء متعددة فالكرامية وبعض المرجئة يرون أن الإيمان ( اقرار باللسان ) فقط أما جمهور المرجئة فيرون أنه ( اقرار باللسان واعتقاد بالقلب ، وإن كان الطرفان يجمعان على أن العمل لا دخل له بالإيمان وأن من أقر بلسانه فقط على الرأي الأول أو أقر بلسانه وصدق بقلبه فهو ناج ومصيره إلى الجنة مستشهدين على ذلك بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة كقوله تعالى : « لا يصلاحها إلا الأشتى . الذي كذب وتولى » « وهل نجازى إلا الكفور » وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من شهد أن لا إله إلا الله حرم الله عليه النار » رواه مسلم .

وفي ذلك خلاف الأشعرى الذي يرى أن تفسير الإيمان بالاقرار باللسان تفسير لا يقره عقل ولا لغة ، فالإيمان في اللغة هو التصديق والذي يقر باللسانه فقط ليس مصداقاً وإسقاط العمل رأساً وابطال فائدته كما يرى الطرفان جميعاً ابطالاً للتكاليف والغاء لآيات الوعيد مع منافاته لحكم العقل الذي يقضى بعدم التسوية بين الظلم والعدل وبذلك نطق الشرع « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » ؟ « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء

حياتهم ومماتهم ساء ما يحكمون ؟ ومع هذا فان اسقاط العمل أصلاً يتنافى مع الهدف المقصود من الرسالة وهو إصلاح البشر لأنه فيه تجريباً على الشر .

ولكن الأشعرى أيضاً لا يرى المغالاة في قيمة العمل يجعله جزءاً من الإيمان كما يقول الخوارج والمعتزلة على خلاف بينهم في وصف من يقر بلسانه ويعتقد بقلبه ويقصر في أداء الواجبات المفروضة عليه فهو في رأى الأولين كافرو في رأى المعتزلة في منزلة بين المنزلتين كما سبق وإن كان الطرفان قد اجتمعا على أن من يترك فرضاً أو يرتكب كبيرة ولم يتب قبل موته فهو مخلد في النار أبداً ، مستشهدين على ذلك كما سبقت الإشارة إليه بآيات وأحاديث كثيرة كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » وقوله تعالى : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً » وكذلك الحديث الذي رواه مالك ومسلم : « من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة قالوا ولو شيئاً يسيراً يارسول الله قال ولو قضيباً من أراك ولو قضيباً من أراك ، ولو قضيباً من أراك » .

يقول الأشعرى إن إجماع الخوارج والمعتزلة على ذلك مما يتنافى مع العقل والشرع أيضاً فقد فرق الشرع بين من أقر وقصر وبين من جحد وكذب ، فوصف الأول بأنه مؤمن مع تقصيره ، وسمى الثاني كافراً مهما جرى من العمل الصالح على يديه ، فليس من شك في أن قتال



المؤمن للمؤمن كبيرة في نظر الشرع ومع ذلك فقد سمي الشرع من فعلها مؤمناً . قال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تئى إلى أمر الله » . ولم يسو الشرع كذلك في الحكم بين الكبيرة والأشراك مثلاً فقال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وليس المقصود هو الصغائر قطعاً لأنها مغفورة إطلاقاً بدون أن تتوقف على شيء قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما نهون عنه НКفر عنكم سيئاتكم » : وإذن فالمؤمن الذي يعصى بترك فرض أو ارتكاب كبيرة لا يسمى في نظر الشرع كافراً كما يقول الخوارج ولا يسلب عنه اسم الإيمان كما يقول المعتزلة ولا يخلد في النار كالكفار لأن الله قد فرق بين النوعين حكماً مع ما في ذلك أيضاً من إلغاء لآيات الوعد أو تعارض معها من غير سبيل إلى التوفيق بينها وبين آيات الوعيد الأخرى . أما منافاة ذلك للعقل فإن جريمة الذنب ليست كجريمة الكفر فإن من يثق بالله ويتهاون في أمره مغلوباً على أمر بشهوته ليس كذلك الذي يجحد وجوده ويهزأ برسوله ففي الأولى بصيص النور واحتمال العود إلى الخير ، وفي الثانية ظلمة الكفر والعزوف عن الهداية مع ما فيه من العتو والاستكبار وعدم اليقين بوجود من هو أقوى منه سلطاناً وأعظم اقتداراً .

وليس من شك أن في رأى المعتزلة والخوارج معاً مما يملأ قلوب العباد بأساً وقنوطاً فإن من قضى حياته طائعاً ثم هزم عقله ودينه أمام

شهوته مرة واحدة ولم يجد فرصة للتوبة بل مات عقب ذلك مباشرة فهو على رأيهم في النار أبداً ، وليس ذلك هو الدين الذي عملاً القلب رجاء وخوفاً كي يفهم النفس رهبة من الله وحجابه قال تعالى : « إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وإن ربك لشديد العقاب » .

وإذن فما هو رأي الوسط بين هذين الطرفين المغالين ، إن الأشعري قد أوضح رأييه فيما صورته من مذهبه ولكني أحس بالحاجة من جديد إلى تفصيل رأييه في اسباب لهذه النقطة فرأييه وأنا معه أن الإيمان هو الاعتقاد الحازم بكل ما ثبت مجيئه بالضرورة من عند الله تعالى على لسان رسوله مع الرضى بهذه العقيدة والارتياح لها أما الاقرار باللسان فليس جزءاً من الإيمان وأن كان ضرورياً من العبد لإجراء أحكام المؤمنين عليه أما العمل فمن أدى الفرائض واجتنب الكبائر والصغائر فهو من السابقين الأولين ومن أدى الفرائض واجتنب الكبائر وفعل الصغائر فهو من الناجين ومن أدى الفرائض وارتكب كبيرة ثم تاب عنها كان من أولئك الذين يتمتعون بعفو الله عنهم وأما من لم يؤد الفرائض أو ارتكب الكبائر ولم يتب فهو إلى الله إن شاء عذبه ، وفي ذلك خلاف الكرامية والمرجئة وإن شاء عفا عنه وفي ذلك خلاف المعتزلة والخوارج ، وبذلك يمكن الجمع بين آيات الوعد والوعيد التي يبدو تضاربها ، وتصلح حال النفوس المؤمنة فلا تفرط في الواجبات يجرىء على العصية ولا إفراط في الشدة يحرم

الناس من أمل العفو إذا وقعت منهم بعض الزلات عند هزيمة عقولهم أمام شهواتهم .

ولذلك قال الأشعرى إن آيات الوعد لا تعطى العموم بذاتها بل تحتل إرادة الكل وإرادة البعض لغة والقرينة وحدها هي التي تخصص الكل أو البعض وكذلك آيات الوعيد فلا احتجاج للمرجئة والكرامية بالأولى كما أنه لا احتجاج للمعتزلة أو الخوارج بالثانية ، وبذلك حل هذا التعارض على أساس مذهبه وهو قول حق وإن كنت أعتقد أن عدالة الله تأتي أن يكون العفو عن بعض المذنبين وعقاب البعض الآخر يجرى على غير قاعدة فلا بد أن نفترض خيراً في العفو عنهم يجعلهم أهلاً لهذا العفو دون غيرهم وإن كان جميع المذنبين المؤمنين ستكون عاقبتهم في الجنة وفي ذلك خلاف المعتزلة والخوارج أيضاً .

ولكن أليس لقائل أن يقول سلمنا بأن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان لأنه تصديق وادعاء ولكننا لا نسلم صدور الأعمال الشريرة من ذلك العبد المؤمن فإن الإيمان الحق يستلزم أن نعمل صالحاً وإلا فأى عاقل يقدم على المعصية في الوقت الذي يوقن بضررها البالغ حداً كبيراً في الإيلام والشقاوة في الدنيا والآخرة ، فالأعمال ليست جزءاً من الإيمان ولكنها أثر للإيمان في الخارج ودليل على وجوده في النفس ، ولعل ذلك يقرب من قول سقراط قديماً : « الفضيلة المعرفة » فإن المعرفة بالفضيلة معرفة يقينية يحمل على إتقانها ولا يعرض الإنسان

عن عمل ما إلا إذا شك في قيمته أو فائدته، وإجابتنا على هذا الاعتراض  
الأنى لا شك في وجاهته نستلهمها من علم النفس الحديث اليوم فهو  
يقول بإمكان تراحم حالين نفسيين على الخاطر يكون أحدهما قويا  
متسلطاً ، ويكون الآخر ضعيفاً مغلوباً ، وقد يتبادل الحالان مكانيهما  
فيعود المغلوب غالباً والغالب مغلوباً وفي ضوء ذلك يمكن تفسير  
صدور المعصية عن العبد مع وجود الإيمان فيه . فإن الإنسان إذا  
كان مؤمناً وتعرض لإغراء المعصية فإنه يتراجع على خطاهه بحالان  
الإيمان القديم والرغبة الناشئة عن هذا الإغراء فإذا غلب الإيمان ارتدت  
الرغبة الآتية إلى منطقة الشعور غير الواعى وانتصرت الفضيلة وإذا كان  
العكس ارتد الإيمان إلى هذا المكان من الإنسان وبقيت الشهوة وحدها  
فتحركه إلى الشر والرديلة حتى يعرض للإيمان من القوة ما يدفعه إلى  
هزيمة الشهوة واحتلال مكانها من جديد فيكف عن هذا الطريق  
وإذن فلا مانع من أن يوجد الذنب مع الإيمان كما يوجد الفعل الضار  
من الإنسان مع إيمانه بضره في بعض الأحيان .

ولعل هذا يفسر لنا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يزنى  
الزاني حين يزنى وهو مؤمن . . . . » كما يبطل استشهاد المحترلة  
والخوارج به وبما يشبهه من الأحاديث التي وردت وهي بظاهاها  
تؤيد مدعاهم .

## رأيه في الخلافة

فاذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأى الأشعرى في الخلافة فاننا نجده في حاجة إلى كثير من الشرح والتفصيل . فالأشعرى قد حاول فقط أن يبرهن على صحة الخلفاء الأربعة من غير أن يبين لنا رأيه في طريقة اختيارنا للخليفة كما أنه لم يبين لنا الشروط التي يجب توافرها فيه قبل ترشيحه ، ولم يتعرض كذلك للبيت الذي يجب أن يختار الخلفية منه ، فهل كان من رأيه أن يكون الخليفة أصلح رجل في الأمة اطلاقاً ولو لم يكن قرشياً أو هاشمياً كما يرى المعتزلة والخواارج أم أنه كان يرى جمهور الأمة أن الاختيار يجب أن يكون مقصوراً على قريش وحدها على معنى أن الخليفة يجب أن يكون أصلح رجل فيها لا في عامة المسلمين ؟ .

وإذا سلمنا للأشعرى بصحة خلافة أبي بكر رضى الله تعالى عنه رغم أن المسلمين جميعاً لم يشتركو في انتخابه فهل نسلم معه أن ذلك يعنى أن أبا بكر كان له الحق بمقتضى هذه البيعة في أن يعين خلفه كما فعل ذلك باختياره عمر رضى الله عنه ليكون خليفة من بعده . وعلى فرض أن عمر كان صحيح الخلافة فهل كان من حق الستة الذين اختارهم ليختاروا الخليفة من بينهم أن يتنازلوا عن رأيهم لرأى رجل منهم وهو عبدالرحمن ابن عوف مما أدى في رأى كثيرين إلى اختيار

عثمان رضى الله عنه ولم يكن اختياراً موقفاً لأنه رغم سبقه وتوضيحه ونسبه وصلته برسول الله صلى الله عليه وسلم كان رجلاً كبير السن لين العريكة بل وينقصه كثير من الصفات التى يتطلبها هذا المنصب الخطير فى ذلك الوقت ؟ .

فاذا تركنا ذلك إلى على رضى الله عنه فقد كانت بيعته باختيار أغلب أهل المدينة له ومعنى ذلك أن مكة والكوفة ومصر وسائر الأقطار الإسلامية وبعض رجال أهل المدينة لم تشترك فى انتخابه فكيف يكون انتخابه صحيحاً وعلى أى أساس نحكم بهذه الصحة ونقرر لأغلبية أهل المدينة وحدها هذا الحق الخطير فى اختيار أمير المؤمنين ؟

ليس معنى ذلك أننى أعارض فى اختيار واحد من الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم فقد كانوا خياراً من خيار ولكنى أقرر فقط أن اختيارهم لم يكن مبنياً على طريقة صحيحة جاء بها الإسلام أو أقرتها الجماعة الإسلامية وعلى ذلك فمن الصعوبة بمكان أن نحكم بصحة خلافهم أو بطلانها لأننا نفقد الأساس الذى نحتكم إليه فى ذلك ومع هذا فمن واجبتنا أن نشكر الأشعرى على محاولته هذه لأن هذه المحاولة ربما أدت على الأقل فى حينها إلى تخفيف حدة الخلاف على هذه المسألة

بين طوائف الأمة المختلفة حيث قد جمعت في طياتها الاعتراف بالخلفاء الأربعة الذين كان يتعصب لكل واحد منهم فريق من بين أفراد هذه الأمة .

ومهما يكن من أمر فكان هذه المسألة كما أشرت إلى ذلك من قبل هو التاريخ السياسى للإسلام أو الفقه لأنها قليلة الصلة بالعقائد اللهم إلا على رأى الشيعة الامامية التى ترى أن الاعتقاد فى الإمام جزء من الإيمان .

---

## الأشعري والماتريدية

كان من الممكن أن ينتهى الكتاب إلى ذلك لولا رغبتي في أن أشير في إيجاز بالغ إلى ما يوجد من خلاف بين الأشعري وبين الماتريدية الذين يعرفونهم والأشاعرة اليوم بعد امتزاجهم بأهل السنة والجماعة مع الإشارة الخاطفة أيضا إلى بعض ما أثاره مذهب ابن تيمية من نقد لهذا المذهب حتى يتضح للقارئ صورة ما عن ذلك الخلاف الذى يوجد بين أصحاب المعسكر الواحد الذين يدعون نصرة المذهب السلفى وما جاء عن الرسول الحق من عقائد حقة .

يختلف الأشعري مع الماتريدية في كثير من المسائل لعل من أهمها الاختلاف على صفة التكوين التى يزعم الماتريدية أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبع المتقدمة المعروفة بصفات المعانى وهى : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعا فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون هذا وهى التكوين ويعنون بها الصفة المؤثرة في وجود الأثر وهى بذلك تغاير القدرة في رأيهم لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه فالتكوين على هذا أنخص من القدرة مطلقاً لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء في الوجود فالقدرة لا تقتضى



كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه ، على حين أن الأشعري يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى بل هي أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر وهذا المعنى لا يحتاج في الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجزية فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزق هو تعاقب القدرة بإيصال الرزق وهكذا فالقدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل في وقته أما صحة صدور الممكن أو الأثر عن المؤثر فهي لازمة لإمكانه الذاتي لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور إلى شيء وراء ذلك وهذا في رأي هو الحق الذي يجب أن يكون عليه المعول في هذه المسألة .

فإذا انتقلنا بعد ذلك من قدرة الله إلى قدرة الإنسان فإننا نجد في ذلك أيضاً خلاف الماتريدية فإن الأشعري كما سبقت الإشارة إلى ذلك يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه وخلق نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لخلق هذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل خلافاً في العبد فهي قدرة حادثة لاتصلح لكسب الشيء وضده بل لكسب هذا الفعل الذي خلقت معه ومن أجله فقط وفي هذا المعنى الأخير يخالف الماتريدي فإنه يرى أن هذه القدرة الحادثة التي خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البذل لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعري معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل

فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلاً فإنه لا يستطيع في تلك الحالة أن يؤمن مع أنه مكلف بالإيمان وهذا يؤدي إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه مختار فلو كانت قدرة العبد مخلوقة للفعل رأساً وليست صالحة للفعل والترك لكان مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبوراً وفي ذلك تعارض مع الأدلة القاطعة على أنه مختار لا مجبر وإذا كانت جميع أسباب الفعل من الآلات والأدوات صالحة للفعل والترك كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تنفع للخير والشر فلماذا نستثنى القدرة من ذلك وهي ليست إلا سبباً من بين سائر الأسباب كاليد واللسان في إيجاد الفعل أليس هذا تحكماً لا يستند إلى دليل ؟ وإذن فمن الواجب أن نقول إن المختار يفعل بالقدرة بلا وجوب وأن تختلف الفعل ممكن على معنى أن القادر المختار من العباد يتصور منه اختيار الترك بدلاً من اختيار الفعل وبالعكس ولكنه متى اشتغل بفعل صار مضيقاً لضده من الأفعال لا أنه كان ممنوعاً من ذلك الضد فإذا أثر الكفر واشتغل به فقد صار بذلك مضيقاً لقوة الإيمان لا أنه صار ممنوعاً من الإيمان فنحن نسلم مع الأشعرى بأن القدرة على الشيء إنما تكون معه في وقت خلقه ولكننا نعارضه في منعه أن تكون صالحة للضدين بل هي صالحة وإلا لو كانت مع الفعل ووجب بها هذا الفعل من غير صلاحيتها لفعل الضد لكان ذلك جبراً على هذا الفعل وهذا منافٍ للاختيار الواجب للعبد بالأدلة المختلفة ورأى أيضاً أن الأشعرى أكثر منطقية من الماتريدي في هذه النقطة ولا يتنافى الجبر اللازم على مذهبه مع

الاختيار المقرر للإنسان فإن الأشعري — كما سبق — يرى أن العبد إذا اختار الفعل وصمم عليه وخلق نفسه له فاضت عليه من الخالق قدرة حادثة لاتصلح إلا لخلقها لأنها مناسبة له فكونه مجبوراً على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب في منطقة الكسب بعد اختيار العبد فهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا يناقض الاختيار وقول الماتريدي بصلاحية القدرة للضدين على طريق البدل وتمكن العبد من الفعل أو الترك معناه قطعاً أن العبد لم يعقد اختياره لأحد الضدين وهذا يؤدي إلى سابقة القدرة على الفعل قبل اختيار العبد لأحد الضدين وعقد العزم عايه مع أن القدرة باتفاق لاتوجد إلا مع الفعل وتتمام الاختيار له وإذا كان وجودها مقارناً لاختيار الفعل بوساطة العبد فعني هذا تضييع ضده من العبد فلا تكون القدرة صالحة له لاشتغالها حينئذ بهذا الفعل أصلا وهي لاتصلح لخلقهما معاً فيأتي الجبر حتماً فيتساوى مذهب الأشعري والماتريدي فيه وهو وإن كان جبراً لا يضر إلا أن مذهب الأشعري كما قلت أكثر منطقية وأدنى إلى الصواب ما داموا جميعاً قد سلموا بأن القدرة لاتوجد إلا مع الفعل فهي قطعاً لاتصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده ولأنها لاتصلح لخلقهما معاً فتضييع أحدهما واجب فتكون مقصورة على ما خلقت لأجله فيكون العبد مجبوراً عليه شاء الماتريدي أو لم يشأ ولذلك كان رأى الأشعري بحسب الأصل الذي اتفقوا عليه وهو أنها لاتوجد إلا مع الفعل ولأجله يعتبر أدق وأحكم .

وكذلك أيضاً خالف الماتريدى الأشعرى في نصيب قدرة العبد  
الحادثة من الفعل فالأشعرى كما سبق يرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها  
في الفعل أصلاً إلا من ناحية مقارنتها لقدرة الخالق حين يخلق ومن  
ناحية كسبها للفعل أما الماتريدي فيرون أن قدرة العبد مؤثرة في وصف  
الفعل أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى فإن كلا من الصلاة والقتل  
مثلاً يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية وما به  
الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقاً في أن كلا منهما حركة  
ويختلفان وصفاً في أن الصلاة طاعة والقتل معصية فأصل الحركة بقدرة  
الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد لأن هذه القدرة لابد أن  
تكون مؤثرة في شيء ما بدليل قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم  
حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقوله تعالى « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه  
أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقوله تعالى : « لها ما كسبت  
وعليها ما اكتسبت » فقد دلت هذه الآيات على أن لقدرة العبد تأثيراً  
وإذا كانت قدرة الله هي المؤثرة في أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة  
العبد مؤثرة في وصف الأفعال الاختيارية التي تجرى على أيدي العباد  
وهذا ما اختاره القاضي أبوبكر الباقلاني من الأشاعرة وفي رأيي  
كذلك أن هذا الرأي لا يثبت للقدرة فعلاً جديداً وراء الكسب كما  
حدده الأشعرى وهو قبول الفعل من العبد بقدرته الحادثة التي تكسب  
وإن كانت لا تخلق لأن هذا الوصف المتعلق بالفعل ككونه طاعة  
أو معصية هو أمر اعتباري لازم لفعل العبد اختياراً من ناحية مخالفته

لأمر الله تعالى أو موافقته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة فلم يبق إلا اختيار العبد للفعل وتصميمه عليه وتحلية نفسه له كما يقول الأشعرى وهذا في رأيي ينفي الجبر ويصحح التكليف ولا يلزم عليه كون العبد خالقاً لأن اختيار الفعل وتعلق العزيمة به تابع فينا للإرادة لا للقدرة .

بقيت بعد ذلك مسألة الحسن والقبح في الأفعال ، فالماتريدية كالمعتزلة يرون أن العقل يستطيع إدراكهما في الأشياء لأنهما ذاتيان لها على معنى أن العبد يدرك بعقله أن هناك من الأفعال كالصدق مثلاً ما يستحق المدح عاجلاً والثواب آجلاً وأن هناك من الأفعال كالكذب مثلاً ما يستحق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً على خلاف بين المعتزلة والماتريدية في ثبوت الحكم لهذه الأفعال قبل ورود الشرع به فالمعتزلة — كما سبق — يقولون إنه يلزم من اتصاف الفعل بالحسن أو القبح بالمعنى الذى ذكرته وهو استحقاق المدح أو الذم عاجلاً والثواب أو العقاب آجلاً ثبوت محكم الله تعالى لهذه الأشياء بالوجوب أو التحريم ومادام العقل من الممكن أن يستقل بإدراك هذه الأشياء وما فيها من حسن أو قبح فهو يدرك أيضاً ثبوت الحكم التابع لذلك وجوباً أو نهيّاً .

وإذن فالإنسان مكلف قبل ورود الشرع لوجود العقل قبل وروده ، ولكن الماتريدية يخالفون في ثبوت الحكم وإن استقل العقل بإدراك الحسن والقبح وما يترتب على ذلك من إدراك للحكم حتى يرد الشرع به ، وعلى ذلك فلا مكان للقول بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع

وكيف يكون مكلفا والشرع نفسه يقرر خلاف ذلك قال . تعالى :  
« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

أما رأى الأشعرى في ذلك فهو أن الحسن والقبح شرعى فى الأشياء على معنى أن الأشياء نفسها من حيث هى لا توصف بحسن ولا قبح وإنما توصف بذلك تبعاً لوصف الشارع لها وعلى ذلك فليس هناك من حسن أو قبح سابق على الشرع حتى يدركه العقل كما تقول الماتريدية وبالتالي لا يلزم ثبوت حكم الله فى الأشياء قبل ورود حكم الشرع به كما تقول المعتزلة . وذلك لأن الحسن والقبح فى الأشياء لو كان ذاتياً ماختلف أبداً على معنى أن الحسن يظل حسناً دائماً وكذلك القبيح يظل قبيحاً دائماً ، مع أننا نلاحظ أن هناك من الأعمال ما كان محرماً بالنسبة لمن قبلنا وغير محررم علينا مع أن طبيعة الشيء واحدة لم تتغير . وفى رأى أن الأشعرى هنا أعمق فكراً أيضاً من الماتريدية وكذلك المعتزلة لأن الفعل الحسن الذى يستحق المدح عاجلاً والثواب آجلاً إنما يستحق ذلك ليس لذاته وإنما لما يترتب عليه من نفع للفرد والجماعة وما ينفع اليوم قد يضر غداً فما دامت المنفعة متقلبة بتقلب الظروف والحسن والقبح تابعان لهذه المنفعة فالله وحده هو القدير على تحديد الفعل النافع فى ظرفه أى الحسن وتحديد العمل الضار فى ظرفه أى القبيح فهو يأمر بالصدق حيناً إذا كان نافعاً فيكون حسناً ويأمر بالكذب حيناً إذا كان نافعاً فيكون حسناً أيضاً ولو كان الحسن والقبح ذاتيين فى الأشياء لكان الصدق حسناً أبداً ونقيضه وهو الكذب قبيحاً أبداً وإنما يجتمع

الحسن والقيح تبعاً في الشيء الواحد لاختلاف الظروف ، وبعبارة أخرى لاختلاف المنفعة فكل ما تقدسه من الأعمال إنما هي أعمال تقدس لنفسها أصلاً وإن كان الإنسان قد ينسى لماذا قدست هذه الأعمال أولاً فالضمير البشرى ليس إلا مجموعة من التجارب النافعة التي مرت بالبيئة والتي برهنت الظروف على نفعها للجماعة بدليل أن ما تقدسه بعض الجماعات اليوم لنفعها لها قد تستنكره أخرى لأنه يؤدي إلى انهيارها أو وقوع الضرر بها .

وكما وقع الخلاف بين الأشعري والماتريدية في ذلك وقع في أفعال الله أيضاً فالماتريدية ترى أن الله لا يفعل القبيح بمعنى ما يستحق الذم عاجلاً فقط وتحكم بأن ذلك مستحيل عقلاً عليه ولو فعله لكان قبيحاً لأن قبح الأشياء وحسنها إنما هو ذاتي لها لا يتخلف عنها ولو كان الفاعل لها هو الخالق جل وعلا على حين أن الأشعري يقرر أن الله لا يقبح منه شيء لو فعله لأنه المالك القاهر الذي لا يوجد من يشرع له ونحن إنما يقبح منا الشيء ليس لقبح ذلك الشيء وإنما لأننا نتجاوز به حداً قد رسم لنا من الخالق الذي يملك هذا التحديد لنا ورأي في ذلك ما ذكرته حين كنت بصدد المقارنة بين المعتزلة والأشعري في هذه النقطة وهو أننا لا نملك تحديد أمور معينة على أنها حسنة أو قبيحة يجب على الله فعلها أو عدم فعلها فإن حسن الأشياء وقبحها تابع لحكمته هو وإن كنا نعتقد أن كل أفعاله لا تخرج عما تقتضيه هذه الحكمة وتكون في تلك الحالة حسنة لأنها تكون نافعة في تحقيق السعادة والكمال لهذا

العالم وفي ذلك تحديد لرأى الأشعرى وإن كان بذلك التحديد يستحق التأييد أيضا ، وقد أدى ذلك فيما أعتقد إلى مناقشات أخرى مثل جواز تخلف الوعيد أو عدم جواز تخلفه فالماتريدية ترى أنه لا يتخلف لأن التخلف كذب والكذب قبيح والأشعرى يرى أنه قد يتخلف لأن لله إذا فعل التخلف لا يكون قبيحا لأن التخلف قبيح فقط إذا قبحه هو ولم يفعله .

أما حكم إيمان المقلد ، وهل الإيمان يزيد وينقص أم لا ؟ إلى غير ذلك من هذه المسائل بمحور قد اختلف فيها أيضا الأشعرى أو الأشاعرة مع الماتريدية وليس هذا مكان البسط في ذلك بل مكان الاكتفاء بالهام من المسائل وقد نعود إلى ذلك في بحث آخر .

---



## الأشعري وابن تيمية

يختلف ابن تيمية مع الأشعري في مسألة هامة وهي مسألة الصفات ، أعنى صفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام فهو يقرر أن هذه الصفات في رأى الأشعري يتعلق بها أحكام أربعة وهي : أنها ليست عين الذات ، وأنها قائمة بذاته تعالى ، وأنها قديمة أزلية ، وأن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا ، ثم يعلن موافقته للأشعري في أن هذه الصفات وجودية ومغايرة للذات وقائمة بذاته تعالى ويخالفه في القول بقدمها جميعا ولزومها للذات أزلا وأبدا فإن ذلك إن عقل في رأيه في صفة الحياة مثلا فكيف يعقل في العلم والإرادة مثلا وهما يتعلقان بالمتجددات من الأشياء وفي الكلام أيضا مع تركيبه من حروف وأصوات مسموعة منزلة على الأنبياء وكيف يكون السمع أو البصر قديما وملازما للذات أزلا وأبدا مع تعلقهما بالمسموعات والمبصرات . ولنتقدم في رأيه مزيد بيان .

يقول ابن تيمية لو كانت هناك إرادة واحدة قديمة قد تعلق أزلا بإيجاد العالم فيما لايزال لكان معنى ذلك تأخر المراتب عن الإرادة التامة مع تمام القدرة وارتفاع العوائق وهو محال وإذن فلا بد من القول بقدم العالم وهو باطل أو القول بأن إرادته حادثة في ذاته تعالى ومتعددة

بتعدد المرادات . وكيف يكون الكلام قديما ولازما للذات مع قول الله تعالى : « إنا أرسلنا نوحا إلى قومه » ولم يكن نوح قد خلق بعد وكيف يقول في الأزل لموسى : « اخلع نعليك » ولم يخلق بعد وكيف يشتمل على أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى وكيف يمكن القول بأن الكلام معنى واحد قديم مع أننا إذا عرَبنا التوراة والإنجيل مثلا لم يكن معناهما هو معنى القرآن . وليس معنى قوله تعالى « قل هو الله أحد » هو معنى قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب وتب » وإذا كان الأشعري قد أثبت هذه الصفات السبع التي يزعم أنها جميعا أزلية فلماذا لم يثبت الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كونه يجب ويرضى ويغضب ويبغض ويرى الأفعال بعد حصولها : « وقال اعملوا فسرى الله عملكم ورسوله » ومعنى ذلك في مذهب ابن تيمية جواز قيام الحوادث بذاته ٥

ورأى في ذلك أن جميع ما عترض به ابن تيمية على القول بقدم هذه الصفات جميعا أعنى صفات المعاني فمن اليسير جدا أن نرد عليه ردا مقنعا فإن هذه الصفات وإن كانت قدمة إلا أن ذلك لا يستلزم شيئا من المحظورات فليس يلزم من قدم الإرادة مثلا قدم المراد لأن الله قد أراده أزلا في وقته فلا يلزم القول بالقدم كما لا يلزم تجديد الإرادة وحدوثها المؤدى إلى قيام الحوادث بذاته تعالى . أما قيام الحوادث بذاته تعالى فهو في رأي مسألة قد تجر إلى إشكالات أقوى وأصعب من الإشكالات التي ترتب على القول باستحالتها وقد يكون من بينها ضرورة القول بالتشبيه والحسمية في الخالق سبحانه وتعالى .

وابن تيمية إن خالف الأشعرى في ذلك فهو يخالف الأشعرية وبخاصة المتأخرين منهم كالغزالي والرازي في مسألتين أخريين هامتين :

١ — الأولى مسألة الآيات الواردة في الممتنعات العقلية فإن الغزالي وغيره قد اتفقوا على تأويلها نزولا على الدليل العقلي وفي ذلك خلاف ابن تيمية الذي لا يرى تقديم العقل على النص ويرى في ذلك خطأ منهجيا لا يصح السكوت عليه بل يجب أن يقدم النص بحسب مدلوله العربى أولا وإن كان يلزمه احترام أحكام العقل لأنه قد سمح باستعماله في تأييد الشرع .

٢ — الثانية مسألة الصفات الجبرية كالوجه واليدين والاستواء على العرش مثلا ، فإن الأشعرى والباقلاني وإن كانا قد أثبتا هذه الصفات بلا كيف كما فعل أحمد بن حنبل رضى الله عنه فإن إمام الحرمين ومن تابعه كالغزالي والآمدى قد قالوا بتأويلها أما ابن تيمية فإن رأيه في الصفات عامة يتلخص في إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله . ولكن ما معنى هذا الإثبات عنده ؟ هل نفهم من هذه الصفات ما نفهمه نحن من هذه الصفات إذا أطلقت علينا فيكون ابن تيمية مجسما كغلاة الحنابلة والحشوية وبعض رجال الحديث والتفسير من الظاهرية أم أنه يثبت جميع ذلك كما فعل ابن حنبل من غير تكيف ولا تمثيل .

إذا كان ابن تيمية يثبت هذه الصفات كما جاءت في اللغة وكما تطلق علينا كما يرجح ذلك من نصوصه فإن المذهب بذلك يكون ساقطا عن درجة الاعتبار ومستحقا للإهمال بل المحاربة وإن كان ابن تيمية يرى إثبات ذلك بلا كيف ولا مماثلة فابن تيمية مؤل لاجمالة ، لأن الله إذا أخبر عن نفسه بقوله : « يد الله فوق أيديهم » فإن أراد ابن تيمية من الآية الجارحة فقد أراد الحقيقة وصار مجسما وإن قال إن الجارحة كما نفهمها ليست مقصودة هنا في هذه الآية بل المقصود هنا يد أخرى لا تشبه يدنا بل تخالفها في كيفيةها فهو مؤل لأن حقيقة اليد بما هي يد لغة هي ما نفهمه عرفا من كلمة اليد إذا أطلقت وهي الباطشة المكونة من لحم ودم ولذلك فأنا أرى أن ابن تيمية ومن تابعه على رأيه كالوهابية لم تضيف في العقيدة جديدا وأن هذا المذهب مشتمل على تضارب عقلي قد يكون بحاجة إلى أن يكتب عنه كتابة صريحة تكشف القناع عن حقيقةه .

تم بحمد الله

## ثبت ببعض المراجع

- كتاب الإبانة عن أصول الديانة . القاهرة ١٣٤٨ هـ  
اللمع . مخطوط تحت الطبع  
مقالات الإسلاميين . ريتز استانبول ١٩٢٩ م  
رسالة استحسان الخوض في علم الكلام . حيدر آباد  
١٣٢٣ هـ  
رسالة في الإيمان مترجمة إلى الألمانية بقلم اشبتا في كتابه  
أبي الحسن الأشعري : ليزج ١٨٧٦ م
- الأشعري
- الخيساط الانتصار . القاهرة ١٩٢٥ م
- الإشارات والتنبيهات . القاهرة ١٩٤٧ م  
النجاة : القاهرة : ١٣٣١ هـ  
رسالة السعادة : حيدر آباد . ١٣٥٣ هـ
- ابن سينا
- مناهج الأدلة . القاهرة ١٣٢٨ هـ  
مابعد الطبيعة . الترجمة الإنجليزية لرسم . إكسفورد  
١٩٣٤ م
- ابن رشد  
أرسطو

- |   |              |
|---|--------------|
| الملل والنحل . القاهرة . ١٩٤٨ م   | } الشهرستاني |
| نهاية الاقدام في علم الكلام مع ترجمته بالإنجليزية بقلم<br>جيوم . أكسفورد ١٩٣٤ م |              |
|   |              |
| الجانب الإلهي . القاهرة . ١٩٤٨ م .  | دكتور بهي    |
| الفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ م  | البغدادي     |
| ضحى الإسلام . القاهرة ١٩٣٦ م  | أحمد أمين    |
| تبيين كذب المفتري . دمشق . ١٣٤٧ هـ .  | ابن عساكر    |
| وفيات الأعيان . القاهرة . ١٣١ هـ  | ابن خلكان    |
| طبقات الشافعية . القاهرة . ١٣٢٩ هـ  | السبكي       |
| تهافت الفلاسفة . بيروت . ١٩٢٧ م   | } الغزالي    |
| المنقذ من الضلال . دمشق . ١٣٤٧ هـ   |              |
| معارج المقدس . القاهرة . ١٩٢٧ م   |              |
| شرح العقائد النسفية . القاهرة . ١٩١٣ م  | التفتازاني   |
| حاشية على شرح العقائد النسفية . القاهرة . ١٩١٣ م                                | الحيالي      |
| حاشية على حاشية الحيالي . القاهرة . ١٩١٣ م                                      | عبد الحكيم   |

الإيجي	المواقف . القاهرة . ١٣٥٧ هـ
الدواني	شرح العقائد العضدية . القاهرة . ١٣٢٢ هـ
محمد عبده	حاشية على شرح العقائد العضدية . القاهرة . ١٣٣٢ هـ
الشيخ بنحيت	القول المفيد في علم التوحيد . القاهرة . ١٣٣٦ هـ
الشيخ أبو دققة	القول السديد في علم التوحيد . القاهرة . ١٩٢٧ م
ابن قتيبة	تأويل مختلف الحديث . القاهرة . ١٩٠٨ م
المسعودي	مروج الذهب . القاهرة . ١٢٨٣ هـ

بعض المراجع الأجنبية

- |                 |   |
|-----------------|---|
| Dr. Klein       | English translation of the Ibana New Haven (U.S.A.) 1490.       |
| Macdonald       | Development of muslim theology and Jurisprudence. London, 1903. |
| Wensinck        | Muslim creed. Cambridge 1932.                                   |
| Tritton         | Muslim theology. London 1947.                                   |
| Montgomery Watt | Free will and predestination in Early Islam London 1948.        |
| Steiner         | The mu'tazila or the free thinkers of Islam. Leipzig 1845.      |
| Spitta.         | Abu-al-Hassan-al-Ashari. Leipzig 1876.                          |
-



## فهرست

صفحة

تقديم لفضلية الدكتور محمد عبد الرحمن بيبصار الأمين العام للمجمع	٢
مقدمة	٧

## الفصل الأول

نشأة الفرق المختلفة في الإسلام	١١
١ - هل القرآن لم يأت بعقائد كما يدعى ده بور ؟	١١
٢ - هل يشتمل القرآن على تعارض كما يقول جريم وجولد زهير ؟	١٣
٣ - هل حدد القرآن ميدان الدعوة المحمدية بجزيرة العرب كما يزعم فنسك ؟	١٧
٤ - لماذا اختلف المسلمون مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم ؟	٢٢
٥ - من هم الخوارج وماهى تعاليمهم ؟	٢٦
٦ - الشيعة والتشيع ؟	٣٠
٧ - الشيعة الزيدية	٣٠
٨ - الشيعة الإمامية	٣٢
٩ - الاثنا عشرية ، الإسماعيلية ، الراوندية	٣٣
١٠ - المرجئة توفق بين الشيعة والخوارج	٣٦
١١ - القدرية والجهمية	٣٧
١٢ - الحنن البصرى	٣٨
١٣ - المعتزلة	٤٠
١٤ - اختفاء المعتزلة وسيطرة الخنايلة	٥٧

## الفصل الثانى

صفحة

٦٠	الأشعرى ، حياته ومؤلفاته ، منهجه ومذهبه
٦٠	١٥ - نشأته ، ... ..
٦١	١٦ - أسباب تحوله ... ..
٦٨	١٧ - نشاطه العالمى بعد التحول ... ..
٧٠	١٨ - وفاته ... ..
٧٠	١٩ - بين الأشعرى والفزائى ... ..
٧٦	٢٠ - نقد الأشعرى لمنهج الحنابلة ... ..
٨١	٢١ - نقده للمعتزلة ... ..
٨٦	٢٢ - الله موجود والعالم حادث ... ..
٨٧	٢٣ - اعتراضات وأجوبة ... ..
٩٠	٢٤ - صفات الخالق من فكرة الخلق والغائية ... ..
٩٦	٢٥ - القدرة عامة ... ..
١٠٠	٢٦ - الإرادة عامة ... ..
١٠٥	٢٧ - صفة العلم ... ..
١٠٨	٢٨ - رأيه فى الكسب ... ..
١١٦	٢٩ - كلام الله تعالى ... ..
١١٩	٣٠ - الرؤية ... ..

صفحة

٣١ - الإيمان	١٢٣
٣٢ - البحث	١٢٦
٣٣ - الخلافة	١٢٨
٣٤ - آراء المستشرقين حول الأشعرى والرد عليها	١٣١

### الفصل الثالث

الأشعرى ومعارضيه	١٣٥
٣٥ - الأشعرى والفلسفة	١٣٩
٣٦ - موقفه من فكرة البحث	١٤٤
٣٧ - الأشعرى والمعتزلة والفلاسفة في مشكلة الصفات	١٤٨
٣٨ - الأشعرى والمعتزلة في عموم القدرة ورأينا في الكسب	١٥٩
٣٩ - هل في العالم شر ؟	١٦٣
٤٠ - الأشعرى والمعتزلة في مشكلة خلق القرآن	١٦٥
٤١ - الأشعرى والمعتزلة في الرؤية	١٧٠
٤٢ - رأيه في الإيمان	١٧٥
٤٣ - رأيه في الخلافة	١٨١
٤٤ - الأشعرى والماتريدية	١٨٤
٤٥ - الأشعرى وابن تيمية	١٩٣
٤٦ - ثبت ببعض المراجع العربية والإفرنجية	١٩٧

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

وكيل أول

وليس مجلس الإدارة

على سلطان على

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٣٩٨٥

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

٧٠٠٢-١٩٧٣-٩٥١٨